

НИКЕЯ 

Протоиерей Вячеслав Рубский

ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНОСТЬ: ПЕРЕЗАГРУЗКА

Наброски
внутренней реформы

Москва
«Никея»
2021

УДК 242
ББК 86.372
Р 82

Рубский В., прот.

Р 82 Православная духовность: перезагрузка. — М. :
Никея, 2021. — 240 с. — (Молодое вино).
ISBN 978-5-907307-83-4

Возможна ли перезагрузка для православного человека, живущего под покровом традиции, наученного правильному опыту богопознания? Возможна или нет, она необходима, считает священник, философ и психолог Вячеслав Рубский. Повторение старинных формул и практик все дальше отходит от насущной реальности, устаивают и мехи, в которых когда-то было влито молодое вино. Чтобы жить живой духовной жизнью, нужно перезагружаться — рождаться заново на каждом новом этапе, идти дальше, видеть мир свежим взглядом. Бог ждет от нас, чтобы мы были начеку, искали Его повсюду и жаждали личной встречи с Ним.

УДК 242
ББК 86.372

ISBN 978-5-907307-83-4

© Рубский В., прот., 2021
© ООО ТД «Никея», 2021

Содержание

ВВЕДЕНИЕ	9
ВЕРА, БОГ И ЧЕЛОВЕК	14
Вера как Встреча	14
Оно-вера	18
Проповедь православия других.....	18
Христианство и разочарование.....	20
Вера и антиклерикализм	22
Вера и традиционализм.....	25
Вера и риск	27
Вера, верования и аргументы	29
Вера внутри и вера вовне.....	31
Вера и риск	33
Вера в существование Бога.....	35
Вера и неверие как маркеры	36
Поклонение поклонению	38
О вере в Бога	42
Вера как начало	43
Два понимания православия.....	45
Иисус – Спаситель. Три модели христианства	57
НАГОРНАЯ ПРОПОВЕДЬ:	
СМЕНА ОСНОВАНИЙ ПРАВЕДНОСТИ.....	65
Завет рабства и призыв к братству.....	65
Закон для исполнения и принцип свободы.....	69
Радикальное иконоборчество блаженств.....	71
Толкование смысловых перекрестков	74
Смена мотивации праведности.....	75

В ПОИСКАХ КРИТЕРИЯ СВЯТОСТИ.....	80
Разнообразные типы опознания Бога	80
Христианство и элитарность.....	82
Неспособность к духовной жизни	83
Христос и притчи	85
Свидетельство опыта	
как принцип раннего христианства.....	87
Народное христианство	92
Постулат об одной природе	
духовных и физических переживаний.....	94
ОБРАТНАЯ СТОРОНА НИМБА	98
Побочные эффекты праведности	98
Идея праведника — фашизм в христианстве	99
По плодам их узнаете их	100
Я не вижу твоей духовности!	103
Святость на блюдечке	105
Непригодность духовных установок древности.....	107
Неоформленный развод:	
интуитивный отказ от опыта святых.....	114
СВЯТОСТЬ И СИСТЕМА МЫШЛЕНИЯ	119
Духовный мир бинарного мышления	119
Бинарное суждение о святости	121
Святость как феномен.....	125
ЛЮБОВЬ И ФУНКЦИИ.....	128
Два взгляда на траву, Бога и человека.....	128
Любовь Бога и человека	131
Любовь vs доверие	132
ПОКАЯНИЕ, ИСПРАВЛЕНИЕ, ПРИЯТИЕ.....	134
Покаяние других	134
От печали до радости всего лишь дыханье.....	136

Исповедь в XXI веке	139
Покаяние моего «Я».....	141
Покаяние в мире животных.....	146
Покаяние и исправление.....	148
Грех как неразумие.....	150
Грех как обветшавшее понятие.....	151
Положительное понимание покаяния	154
Святое покаяние святых	157
Прощение невозможно и не нужно	158
Красиво каяться не запретишь.....	163
Покаяние и адреналиновая зависимость.....	165
Покаяние и конкуренция.....	166
Каемся — значит, не смиряемся.....	167

ПРАВОСЛАВНАЯ МОЛИТВА

НАШЕГО ВРЕМЕНИ.....	169
Молитва как неоцененная ценность	169
Молитвенный кокон.....	171
Молитва и «Я»	172
Молитва и время	173
Молитва и развлечение.....	177
Обесценивание молитвенных состояний.....	178
Молитва и эмоция.....	182
Пунктирная молитва-реплика.....	184
Молитва — отдых.....	186
Постмортальная молитва.....	187
Молиться своими словами	190

СХЕМА ДУХОВНОГО ПУТИ

В СОВРЕМЕННОСТИ	191
Определение координат духовной жизни.....	191
Краткая схема духовной жизни	193
Счастье как заповедь.....	194
Я не равен своим состояниям	195

«Я» ≠ IQ.....	200
Бог.....	208
РАЗВИЛКИ ДУХОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ.....	210
Парадигмальный круг мировоззрения.....	210
Предельное одиночество.....	213
Предельное смирение.....	215
Предельная радость.....	216
Трудности переформатирования.....	217
Отвержение вертикали духовного прогресса.....	219
Принять другое в других.....	221
Осознание своей материальности как дара общения.....	223
Принятие всего с точки зрения Бога как брата.....	224
ПОСЛЕСЛОВИЕ И О ПСИХОЛОГИИ.....	225

ВВЕДЕНИЕ

Целью этой работы является постановка вопроса о качественном переосмыслении православной духовной жизни.

Погружаясь в проблематику, было бы опрометчиво сталкивать мнения, определяя «правильные» и «неправильные». Христиане с бинарным мышлением давно уже это проделали и довольствуются правильностью.

Человеческое сознание неоднородно, нелогично. В этом нет ничего зазорного, как и в том, что многие христиане не верят во многие положения своей религии, но продолжают думать, что верят. В нас сосуществуют, тревожа своей множественностью, и два, и три православия. Реальная причастность Господу Иисусу Христу делает это очевидным и дает смелость себе в этом признаться.

Так, я неоднократно предлагал благочестивым православным за некую сумму оформить все их имущество посмертно на моих потомков. Конечно, никто не согласился. Конечно — потому что юродив сам вопрос: «Как же вы чаете скорого Пришествия, если не согласны даже после своей смерти отписать имущество на других?» Как же мы верим в Святого Духа, если не предполагаем ситуации, когда бы Он ощутило повлиял на наш распорядок дня? Представьте, что опоздавший на урок семинарист говорит преподавателю: «Извините, меня задержал Святой Дух». Это вызовет только смех.

Таинства и богослужения, которые должны опираться на действие Бога, устроены таким образом, что они совершались бы в том же порядке и без Бога. Мы

давно приспособились мыслить о Боге так: ничего бы не изменилось, если бы Его при этом не было. Даже критерия причастности Страшных Таин Христовых (т. е. Причастия) у нас нет, и мы не могли бы духовно отличить чашу неосвященную от освященной, как не можем отличить священника незапрещенного от запрещенного.

Мне кажется, что-то не так с духовным устройением нашего подвига. Он почти освободился от Бога как своего важнейшего компонента. Наш метод духовной жизни слишком осторожен, проявление Бога в нем минимизировано до соответствия настроениям читаемых молитв.

Драгоценный опыт причастности Богу сегодня пробивается как цветок через асфальт. Православная традиция жива, в ней есть множество струн, которые звучат единой мелодией через всю историю отношений Бога и человека. Православие вобрало в себя все лучшее, опознав как свое. Потому что полифоничность православия, его внутреннее разнообразие есть святость, дающая большим душам свободу и пространство для принятия других типов православия, духовного раскрытия себя в тепле и свете Господнем.

Люди у Бога разные. *В доме Отца Моего обителей много*, — говорит Господь (Ин. 14: 2). Я верю, что у Бога не только много обителей, но и путей к ним не меньше. Православие, как живая и глубокая традиция, открывает перед нами эти многочисленные пути.

Есть книги, мотивированные разочарованием, любовью, новым открытием и т. д. Эта книга рождена верой во Христа и надеждой преодолеть одиночество тех, кто идет похожим путем. Поддержать тех, кто примет и поймет, сделать попытку объясниться с теми православными, кто мыслит совсем иначе.

Отдельные главы могут показаться нигилистическими или чересчур радикальными, но прошу вас

дочитать до разделов, где любовь к Богу, человеку, богослужению и обрядам будет обоснована, пусть и несколько с непривычной стороны.

Человеческое сознание имеет свойство оказывать естественное сопротивление новизне. Из нового нам хочется принять только то, что нам нравится, нас возвышает. Но жизнь сложнее. Вот, например, Христос явился по Воскресении немногим ученикам, а потом и многим, кто в Него верил и кто сомневался (см. Мф. 28: 17). Нам кажется, какой смысл был являться тем, которые сомневались, ведь даже после Его явления они продолжали сомневаться? Мудрость Христа в том, что Он видит смысл и в неприятии чего-либо. Неприятие так же важно для формирования личности, как и принятие.

Праведный Иов был несогласен с ортодоксальными теологами друзьями, и Бог сказал, что Иов более прав, нежели его друзья. В этом контексте скорее прав христианин, несогласный с большей частью христианства. Некоторые идеи, обстоятельства и практики даются Богом для того, чтобы быть отвергнутыми, как в случае с Иовом. Иногда Бог ждет именно этого.

Неприятие формирует нас так же, как принятие: мы должны поставить эту мудрость во главу своего образования. Если в продолжение жизни Бог нам не даст того, что мы не принимаем, мы не сформируемся полноценно, а будем как река, пассивно вбирающая в себя все потоки.

В этой книге есть то, что необходимо одним и совершенно не нужно другим. Но, соглашаясь с одной страницей и отвергая другую, желательно помнить, что в сознании автора они обе отражают единую правду жизни.

Сознание спящего вписывает звонок будильника в сюжет сновидения. Мы естественным образом вписываем все феномены мира в знакомую ситуацию, чтобы продолжать спать.

В основном люди мыслят стереотипами, и это правильно, стереотипность экономит силы, позволяет автоматизировать рутинные операции (включать и гасить свет, перемещаться по квартире, мыть посуду и т. п.). Но стереотипное мышление сопротивляется новизне, переосмыслению, воспринимая их как опасность. Оно совсем не хочет «рождаться заново».

Православный опыт причастности слишком драгоценен, чтобы его можно было законспектировать и успокоиться на века, к чему стремится наш страх. Мы хотели бы раз и навсегда ухватить, запротоколировать и запечатать правильный опыт правильного Бога. Но те мехи, в которые мы вливаем молодое вино христианства, увы, со временем устаревают. С веками человеческие идеи и концепции меняют свое звучание и содержание.

Основа всякой новаторской идеи — расстановка акцентов. Она напрямую зависит от других идей своего времени, которые новация отвергает, поддерживает или корректирует. Дело не в том, что одни идеи ложны, а другие истинны и нам нужно выбрать правильные. Витающее в воздухе облако идей и концепций создаст изменчивый холст, на котором мы должны начертать спасительное слово истины. Мы не можем пропагандировать идею в вакууме. Потому православное богословие постоянно пересматривает свой катехизис, а проповедники подбирают языковую форму, способную дойти до сердца современника. Преданное повторение старинных словесных формул и практик все более становится отдельным похвальным занятием, далеким от настоящей жизни.

Внутреннее преобразование, изменение через кризис, рождение заново и воскресение есть суть христианства, признак его жизни. Этому стоит радоваться

и благословлять наше время. А закончить вводное рассуждение я хочу цитатой секулярного мыслителя, постоянно пишущего о Боге и христианстве: «В этом и состоит героический подвиг, который предстоит совершить христианству: чтобы спасти свое сокровище, оно должно принести себя в жертву, как это сделал Христос, которому пришлось умереть, чтобы возникло христианство» (Жижек. Кукла и карлик).

ВЕРА, БОГ И ЧЕЛОВЕК

Вера как Встреча

Вера — это Бог меня коснулся и я живу с Ним / в Нем. Для меня это важнее, чем кто и что о Нем писал. А если опять хвататься за написанное, что толку с того, что Бог меня коснулся? Я поменяю один священный свиток на другой.

Любой формат нашей жизни преходящ, человеку каждый раз нужно рождаться заново. Каждая ступень веры верна, замечательна, необходима, но с нее необходимо шагнуть дальше. И не потому, что человек стоит во лжи — перестав рождаться заново, он попросту умирает. За год-два становится частью социума, начинает относиться ко всему так, как относятся все, — и нет человека. Что же такое «рождаться заново»? Это значит, взглянуть на мир свободным, свежим взглядом, свежее-еретическим так сказать. Так смотрел на мир Христос и тоже казался еретиком, почему Никодим и приходил к Нему ночью.

Каждый из нас должен постоянно «перезагружаться». Каким образом это делать? Первый путь — апостольский. Просто живи, смотри на Бога повнимательнее, и Он проявит Себя. И каждый раз, когда Он творит что-нибудь неожиданное, лучше воспринимать это как адресованное лично мне.

Не все такие внимательные и преданные, как святые апостолы. Есть второй путь — Никодима, путь вопрошания. Вот у нас в православии имеются молитвы

хвалебные, просительные, покаянные, но совершенно утеряны молитвы вопрошательные, в которых Богу задается вопрос. Мы знаем, что вопрос не менее важен, чем ответ, и само вопрошание стоит того, чтобы быть произнесенным. Если мы спросим что-либо у Бога, то получим ответ — как Павел, спросивший: «Зачем мне это жало в плоть?» (ср. 2 Кор. 12: 7), или как Никодим.

Путь Никодима еще и в том, чтобы идти в эту непроглядную, беспросветную ночь, окунаться в неведомость нашего опыта, рисковать своей духовной жизнью. Никодим — учитель, раввин, уважаемый человек — рискнул благополучием своей духовной жизни, богатым духовным опытом и знаниями. И, естественно, получил наставление о перезагрузке.

Когда мы спрашиваем Бога, то должны быть внимательны и готовы к любому ответу. Тогда каждые полтора-два года у нас гарантированно будет эта самая перезагрузка. Мы по-новому посмотрим и на православный храм, и на богослужение, и на нашу душу, на нашу личность, и на Божью личность, и на все остальное. Много раз люди должны переосмысливать то, что имеют, иначе они не смогут жить с тем, с чем приходится жить.

Вот супруги смотрят друг на друга, и им приятно. Но проходит десять лет, они смотрят и думают: «Что это я вижу перед собой? Не то, что было десять лет назад, а гораздо хуже». Потому что не было перезагрузки, люди не увидели друг друга заново. У них накопилось возмущение, претензии и аргументы, не всегда правильные. Если мы не учимся смотреть друг на друга, на мир, на Бога по-новому, мы не годимся в христиане.

История с Никодимом относится и к нам. Этот человек был достоин услышать слово истины. А истина заключается в том, что нельзя оставаться на одном месте, нужно постоянно рисковать. Многие наши святые

были в конфликте с церковными лидерами. Василия Великого чуть не посадили в тюрьму, Григория Богослова сослали, как сейчас говорят, в село, Иоанна Златоуста практически убили ссылкой, Афанасий пять раз сидел в тюрьме, Григорий Палама был отлучен от Церкви, Максим Грек 25 лет провел в тюрьме... Многим они казались выродками, более того, такими они казались самим себе, что и выражали в своих молитвах. Они не знали, во что выльется их вопрошание, их экспериментаторство в духовной жизни. Но без него православие невозможно — только какая-то стандартизованная религия, а любой стандарт в этой сфере склоняется к язычеству, к жречеству.

Как же далек был от жрецов Христос! Когда-то Его Мать и нареченный отец принесли в честь Его рождения двух голубок в Иерусалимский храм. Он вырос и опрокинул столы с голубками, Он как-то слишком радикально относился к этим жертвам. Есть много и других примеров, когда Христос не просто проповедовал перезагрузку, но Сам переосмысливал меняющуюся жизнь. Радость у Него может сменяться разочарованием; вот мы читаем: благодарю Тебя, Отче, *что ты утаил это от мудрых и разумных и открыл то младенцам* (Мф. 11: 25). А далее Он говорит этим младенцам: *теперь веруете? Вот, наступает час, и настал уже, что вы рассеетесь каждый в свою сторону и Меня оставите одного* (Ин. 16: 31–32). Есть места в Евангелии, где мы видим, что Христос по-разному относится к одним и тем же вещам, и не потому, что один взгляд истинный, а другой — ложный. Нельзя застыть, иначе мы не будем готовы к встрече с Богом, *Который дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа* (Ин. 3: 8). Он может повеять с той стороны, которая для нас табуирована, как для древних

иудеев I века... При всем желании зацементировать истину и поймать Бога, как золотую рыбку, себе в подчинение, мы не знаем, с какой стороны будет дуть ветер, как не знаем и что Бог сделает завтра. При таком взгляде на Бога нелегко отличить ложь от истины. Только ты наладил духовный парус с одной стороны — Он подует с другой или сразу со всех сторон, как бывает иногда. Бог ждет от нас, чтобы мы были начеку, не думали, что уже точно выяснили — Бог там или здесь. Православные, как пеленгатор, должны постоянно ощупывать весь мир, чтобы увидеть Бога.

Апостол Иоанн Богослов, облокотившись на Иисуса на Тайной Вечери, спрашивает: «Господи, кто есть предающий Тебя?» (см. Ин. 13: 25). А потом в послании читаем: *Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем* (1 Ин. 4: 16). Все эти вопросы: кто именно предатель? что с ним сделать? что есть чудеса? Божий Он сын или нет? и т. д. — угасают рядом с более поздним и зрелым тезисом апостола. Мы видим другого Иоанна — не возлюбленного ученика конца или середины Евангелия, тем более не Иоанна начала Евангелия, где его вместе с братом Христос назвал «сынами грома» (так себе партийная кличка, дескать, жесткие они были мужчины в начале своего христианского пути). Но Иоанн прошел по этому пути не как верный работник, преданный партийной линии, а как живой человек, постоянно обновляя свое видение Бога.

Поэтому мы видим в Евангелии, что апостолы уверовали не один раз, а несколько, в последний — Петр и Иоанн снова уверовали уже после Воскресения (Ин. 20: 8). И мы тоже можем принимать Бога последовательно много раз. Сначала мы уверовали в то, что там в небесах Кто-то есть. Потом — что Бог лично на меня смотрит и ко мне имеет отношение. Позже уверовали,

что Он со мной не судится, не считается, как мелочный человек, а благодушно принимает меня в Свое сердце. И наконец осознали — Бог сделал меня таким, что я могу принять себя и другого человека. Он мне открыл этот акт как наш общий, синергийный, открыл мне метафизику принятия другого Самим С собой.

Оно-вера

Вера в православие как в некое оно не есть вера во Христа. Благодатный огонь, даже если бы он и сходил с неба, никак не может о чем-либо свидетельствовать; это чудо — оно, с ним нельзя соприкоснуться личностями. Вера в правильность Писания, догматов и т. п. не есть вера в Распятого. Писания правильны — их пророчества исполняются близко к тексту, а Распятый — неправилен, Он не явил силу по пророчествам, не отмстил обидчикам, не навел порядок ни в Израиле, ни у нас.

Предание — оно, а Бог — Личность. Вот почему вера в оно — священство, сакральное, чудесное и экстазы — не говорит мне ничего про мою веру во Христа. Я верю в Бога и по сравнению с Ним не верю ни в философию, ни в богословие, ни в Писание, ни в милые предания. Это все было и представляет собою потрясающее царство слов, но это не Он. Это только рядом, только возле.

Проповедь православия других

В значительном большинстве случаев проповедь с амвона произносится священником не как собственная мысль, личное восприятие и озарение. Это «по умолчанию»

считалось бы тщеславной отсебятиной. Проповеди звучат от лица самого «православия». Но такое православие не может быть истинным, так как у него нет лица, оно обезличено.

Наполнение проповедей цитатами святых отцов и Писания есть, по сути, боязливое прятанье своего «я», которое единственно и могло бы о чем-то свидетельствовать. Отсюда и невовлеченность прихожан в учение Церкви: пастыри убедили их, что православие не может исходить от стоящего рядом. Православие подается как нечто, исходящее от святых отцов и Вселенских соборов, словно бы не было свободы в творчестве отцов или в восприятии Соборов. Таким образом, живая правда Бога подается как музейный артефакт, так как является перед слушателем неподвижной, мертвой, как идол, законченной, отыгравшей песней. Если правда не требует домысливания, допевания, некоего гадательного постижения ее глубины, то ее исчерпанность есть мертвость. Истина есть Жизнь, истинная догма, принимаемая как обязанность, есть ложь.

Человек не может проповедовать «православие» как чистый концепт. Будь православие только богословской системой, это было бы справедливо, но его не существует без Воплощения! Правильно было бы сказать: православие имеет богословскую и философскую системы, но к ним не сводится, а ими лишь изъясняется.

Если бы православие было духовным опытом одних лишь святых отцов, это оставалось бы их делом, а не моим. Проповедник не может проповедовать только чужое, даже если оно прекрасно, так как в этом есть фальшь. Православие есть причастность Богу, поэтому проповедовать можно только себя, как видимую часть этой причастности. Неслучайно Христос проповедовал Себя, а не некое правильное учение. Не потому только,

что Он — Бог, но и потому, что это единственно реальная проповедь.

Вы — свет мира (Мф. 5: 14). Нам трудно повторить за Учителем: да, я — свет миру! Мы предпочитаем прятаться за лики святых: «Нет, не я, другой, вон те святые из иконостаса, а я не свет и не соль!» Проповедовать «не как книжники» и есть проповедовать себя во Христе, не приписывая свое сияние своим добродетелям. *Благодатию Божиею есмь то, что есмь; и благодать Его во мне не была тщетна, но я более всех их потрудился: не я, впрочем, а благодать Божия, которая со мною* (1 Кор. 15: 10).

Христианство и разочарование

Христианство может быть принято как добрая сказка и местами похоже на нее. В таком приятии всячески избегают скептицизма, иначе сказке конец. Есть много умных людей, не допускающих в область веры критическое мышление, несовместимое для них с религией. Но взрослое христианство, не боящееся увидеть абсурд и бессмысленность как повседневности, так и всех идеологий, — по ту сторону скептицизма.

Если кто принял христианство по наивности, а теперь боится «потерять веру», то, чтобы изгнать этот страх и быть более стойким в христианстве, понадобится пройти через предельный скепсис. А для светлых и чистых душ атеистов остается почти детская вера в «путь добра», «справедливость», «человечность», «так нельзя» и «здравый смысл». Умные биологи и астрономы после убедительных лекций о том, что Вселенная представляет собой несколько видов энергии и флуктуацию квантовых полей, а человек есть белковая масса с набором

нейронов, искренне проповедают смысл и высокие человеческие ценности.

Только внятно осознающий условность всех ценностей и мнений может верить в Бога устойчиво. В противном случае его вера в «путь добра», «справедливость» и т. п. заставит Бога вращаться вокруг этих идолов и служить им: Он будет принят только в меру соответствия им.

Достоевский отмечал, что путь нигилизма начинается с разочарования в чем-либо одном и, как кажется, в малом, незначительном. Но, разочаровавшись в одной жизненной установке, человек понимает, что и другие позиции его мировоззрения нестабильны. «Обжегшись на молоке, дуют на воду». Поэтому опыт разочарования предельно важен: он может, испугав, остановить всякое самопознание, а может быть и конструктивным началом пробуждения. «Сомневаюсь, следовательно, существую», — говорил Августин.

В то же время разочарование может зациклиться на себе, превратиться в страсть, питающую и усаждающую саму себя. Разочарованный мнит себя переходящим в более высокую стадию восприятия мира — это скрытое романтическое самолюбование. Скорее всего, он стоит на месте и остался тем же. Вот почему я говорю, что разочароваться надо не только в пьянящем очаровании, но и в разочаровании — оно пьянит не меньше.

Знаменитый «философ подозрения» XIX века имел сходную мысль (из посмертного): «Друг, все, что ты любил, разочаровало тебя: разочарование стало вконец твоей привычкой, и твоя последняя любовь, которую ты называешь любовью к „истине“, есть, должно быть, как раз любовь — к разочарованию» (Ницше. Злая мудрость. § 20) — образец зацикленности на разочаровании. Я пытаюсь оградить христиан от этой

ямы. Скоро наступит — и уже наступает — пора больших и малых разочарований в церковном стане. И многие окажутся недостаточно циничны, недостаточно мизантропичны, чтобы перешагнуть тонкое обаяние разочарованных чувств.

Романтическое представление о себе вырыло яму церковно наивным, и она заполнится церковно разочарованными. Чтобы пережить надвигающуюся бурю разочарований больших и малых, нужно быть подле того, кто любит Бога, ценит богословие, психологию, философию, герменевтику и т. д., но уже сейчас не верит в них, считая словоблудием по Фрейдю: удовольствием носить на языке вожделенный предмет как форму обладания. Ибо так называемое разочарование в Боге и Церкви чаще всего есть разочарование в способности этих объектов гарантировать истину. Если изначально считать ролью гуманитарных наук интеллектуальное самоудовлетворение, то их падение и восстание будет равно занимательным действием для христианина.

Любовь к Богу должна базироваться на многих вещах. Но мне представляются главными две фундаментальные основы: откровение Встречи, или Соприкосновения, с Богом и спокойное недоверие ко всем формам Его презентации в мире. Если нет первого и второго, то нет и начала христианства, а только святая вера в Деда Мороза по имени Иисус, Аллах, Вишну, Дажьдбог и т. п.

Вера и антиклерикализм

Как элемент спокойного недоверия и часть православной керигмы (проповеди) сегодня был бы полезен трезвый антиклерикализм. Неслучайно Сам Спаситель уделил этому яркую долю Своей проповеди (Мф. 23). Не то

чтобы фарисеи были в тот век особенно плохи, оно так всегда и везде. Как народ отличается от своих депутатов, так и Бога нужно отличать от Его делегатов. Таким образом, чтобы благовествовать красоту Бога, священник должен быть отчасти и антиклерикалом.

Развитие культуры самокритики есть неоцененный признак взросления Церкви. Подвижники древности не раз подчеркивали и демонстрировали готовность стоять на перекрестье самых неприветливых отзывов. Терпеть мало — надо слышать, анализировать, просчитывать ситуацию с точки зрения оппонента.

Большинство ревнителей православия, к сожалению, все еще продолжают бессознательно выказывать недоверие к истине, боязливо табуируя позицию антиклерикализма даже в среде клириков. «Лично духовенство, я думаю, прекрасно. Но именно в золотящихся одеждах его, иконообразное — оно ужасно, потому что непоправимо, неисправимо, нераскаянно», — писал В. В. Розанов (О священстве, о древних и новых жертвах). Отношение к церковности как священной корове оказывает медвежью услугу проповеди православия. Отсутствие открытости и запрет на антиклерикальность порождают ее закрытую форму. Если говорить о перспективах развития в XXI веке, то это стратегическая ошибка.

Пример Христа и пророков свидетельствует, что святость и открытое противостояние устоявшейся церковности и народному благочестию не исключают друг друга. Святость веры не менее зорка, чем скепсис материализма. Поэтому прерогатива свободных критических высказываний в адрес «всего святого» не должна быть беспечно отдана агностикам и атеистам.

Одиозный образ клирика вызывал здоровую критику не только со стороны оппонентов Церкви, но и ее

святых. Из дневников праведного Иоанна Кронштадтского: «Но кто будет верить чувству наших собратий — отцов протоиереев? Все основано у них на одном интересе, на деньгах, и за деньги готовы они продать 100 раз брата своего: ни в грош тебя не ставят. Бог да судит им. Нас иногда ни в грош не ставят потому, что и мы не ставим в грош, не уважаем тех, которые нас не уважают. Большею частью это бывает между братиею по служению. И, увы, между духовною братиею; а между духовною братиею наиболее бывает вражда из-за денег. Деньги, деньги мутят тех, которые должны бы зреть непрестанно горé и жить во взаимной любви — в смирении и незлобии, в терпении и долготерпении». Ницше называл священство — «Божьи индюки» (Антихристианин. § 13), это обидно; но у святителя Григория Богослова зоопарк еще более нелестный, о собратьях епископах он писал: «Ты можешь довериться льву, леопард может стать ручным, и даже змея, возможно, побежит от тебя, хотя ты и боишься ее; но одного остерегайся — дурных епископов, не смущаясь при этом достоинством их престола... Злополучные, презренные игральные кости жизни; двусмысленные в делах веры; почитающие законы временной выгоды, а не законы божественные. Их слова, подобно гибким ветвям, колеблются вперед и назад. Они — соблазн для женщин; они — отравя, приятная на вкус; они — львы по отношению к более слабым, но псы по отношению к власти имущим; Они — хищники с прекрасным чутьем на всякое угощение. Они истирают пороги дверей власти имущих, но не пороги мудрых; они думают только о своей выгоде, но не об общественной пользе, чтобы творить зло своим ближним» (О себе самом и о епископах).

Цитат святых могло быть и больше. Древними на эту тему сказано немало, а я говорю вам: любите попов

ваших, благословляйте благословляющих вас, добро творите по воскресеньям не всегда видящим вас, день-гу давайте, не ожидая ничего! И будете сынами Всевышнего; ибо Он благ к попам неблагодарным и злым ☺ (аллюзия на Лк. 6: 35).

Вера и традиционализм

Насколько православие аутентично? Аутентичность — старое условие истинности, мшистый идол, мостящийся на место Христа. Чтобы ему поклониться, Церковь должна походить на свое прошлое, повторять свои тексты, озираясь на старые страхи, побеждать мертвых оппонентов и торжествовать древние победы («торжество православия» по поводу иконопочитания).

Думаю, если бы в одночасье забылись все тексты, Церковь не потеряла бы своей аутентичности: она бы невольно воспроизвела их в другой форме, с другими акцентами, но с той же целью.

Структурно всякая проповедь состоит из идейной антитезы (инвективы, диатрибы), новизны и цели самого высказывания. Антитеза — то, против чего утверждается идея, может меняться и обязательно изменится. Новизна также должна меняться, ведь люди любят новое. А цель высказывания всегда тождественна себе, ее-то единственно и исповедуем. Так, например, аверроизм в истории не равен Аристотелю и даже аристотелизму, а неоплатонизм не то же, что Платон, — но без этих поздних философских течений мы едва ли знали бы об античных философах. Вывод: чтобы нести христианскую весть, ее нужно переосмыслить. Да, она перестает быть вполне аутентичной, но иначе невозможно передать ее всей душой. Диалог Великого Инквизитора

со Христом у Достоевского есть гениальная иллюстрация и, если угодно, апология этой неизбежности. Неве-рен вердикт Лютера: «исказили — значит предали», нет, искажали — значит передавали!

Православный философ и богослов Христос Ян-нарас так оценивает соотношение традиционализма и духовности: «Люди стараются утвердить себя посредством своих индивидуальных добродетелей... На этом пути они превращают благовестие Церкви — иногда Писание, иногда Предание, а иногда и их вместе — в объективный „авторитет“, из которого они черпают метафизические и нравственные истины, которые подпитывают их эгоцентрическую самоуверенность. Они делают из Церкви „религию“, превращая ее в институцию, обеспеченную бюрократией, которая управляет верой так, как будто вера — это идеология. Авторитет институции и вес, присущий идеологии, гарантируют правильность индивидуального выбора „веры“... Евхаристия перестает быть осуществлением евангельского способа существования, явлением истинной жизни и превращается в индивидуальную обязанность участвовать в общей молитве. Догмат, выражающий общий церковный опыт, превращается в автономное идеологическое содержание, в рационалистический дисциплинарный кодекс, защищающий индивида от незнания и ошибок. Богословие подчиняется приоритету метода, превращаясь в построенную на доказательствах „науку“, предлагающую интеллектуально несомненные факты. Аскеза верных — акт и практика участия в динамике отношений, составляющих Церковь, — кодифицируется как правила закона и принципы индивидуальной нравственности. Таким образом, предание, вместо того чтобы быть передачей и восприятием живого опыта, превращается в собрание окаменелых формул „православия“ (ортодоксии),

питающих индивидуальную самодостаточность, преданную мертвым схемам» (Подлинность православного традиционализма. § 3).

Вера и риск

Школьное богословие делит Откровение на «естественное» и «сверхъестественное». Писалось это в эпоху цветения позитивизма как нового направления методологии науки (позитивизм признает единственным источником истинного знания материально-чувственные данные). Православные бессознательно подыграли, откопав в предании вышеуказанные деления Откровения. Под «естественным» Откровением понималось умозаключение на основе проверяемых наблюдений (над природой и человеком); «сверхъестественное» — когда Бог обращается к человеку непосредственно. Каким же видом Откровения рождена христианская религия?

Авраам был девяноста девяти лет, и Господь явился Авраму и сказал ему: Я Бог Всемогущий; ходи предо Мною и будь непорочен (Быт. 17: 1); И сказал Господь Моисею: взойди ко мне на гору (Исх. 24: 12). В Новом Завете: Дух сказал Филиппу: подойди и пристань к сей колеснице (Деян. 8: 29). Между тем, как Петр размышлял о видении, Дух сказал ему: вот, три человека ищут тебя (Деян. 10: 19); Дух сказал мне, чтобы я шел с ними, нисколько не сомневаясь (Деян. 11: 12) и т. п. Здесь действующим лицом является Бог, и Он действует, вполне удовлетворяя позитивистским требованиям. Дух сказал, потом дал дар чудотворения, развел в стороны море — это и есть поле чувственного восприятия мира: все внятно, наблюдаемо и даже опасно. Если бы материалисты XIX века присутствовали при веренице мощнейших

чудес Ветхого Завета, они бы перестали быть атеистами, а позитивистами — нет.

Но если в современных реалиях мы не видим библейских чудес с поглощением недрами земли Дафана и Авирона (Чис. 16: 32), воскрешением мертвых и т. д., то атеизму, обосновывающему себя позитивистски, останется только резюмировать: Бога нет, ибо мне на ухо Он ничего не шепчет, хороших людей чудесно не исцеляет, а плохих чудесно не закапывает. Тогда вера ринется доказывать, что Бог не «во гласе трубне», а глубоко в душе, очень глубоко, тем самым отрицая подлинную основу катехизисного христианства — «сверхъестественное Откровение».

Мы давно боимся собственного духовного опыта. Запуганность «прелестью» ввергает нас в противоположную крайность — позитивизм в духовной жизни. Сегодня фраза «мне Бог сказал...» вызовет усмешку прежде всего у православных. Обилие же подобных фраз в Писании мы, по позитивистскому истолкованию, приписали чуть ли не звуковому эффекту. Нам кажется странным, когда личное озарение Петра или Павла сами они в Писании прямо называют гласом Божиим. И если не Бог водил зубилом по каменным скрижалям, то Декалог почти теряет истинность в глазах недоверчивых к духовному опыту верующих: неужели это личные догадки Моисея, сорок дней сочинявшего заповеди на вершине Синая? «Нет», — ответят верующие позитивисты. «Только так и возможно», — скажут верующие интуитивисты.

Безусловно, опасность «слева» — со стороны всеотрицающего нигилизма — есть, но почему мы не видим симметричной опасности «справа» — со стороны материалистического понимания библейской истории? Преподобный Дорофей пишет: «Я не видел большего безумия, чем монах, доверяющий своим чувствам» — но сам

советует послушание старцу, доверяющему своим чувствам. Нам никуда не деться от рискованного доверия своим религиозным чувствам. Светлые попытки спрятаться за Писанием или корпусом святых отцов не избавляют от необходимости распознавать «что это было?». И вслед за гласом Бога, ищущего Своего Адама, спросить: «Господи, это Ты?»

Мы стоим перед необходимостью признать интуитивность познания всех видов Откровения Божия и вместе с тем его подлинность, явленную в Писании и у святых отцов. В качестве примера древнего отношения к интуитивному откровению приведу фрагмент из «Древнего патерика»: к авве Силуану пришли три отца, желая видеть отшельников в кельях, и, не увидев одного из них, посетовали об этом. «Как скоро ушли отцы, авва Силуан, рассуждая сам с собою о случившемся, идет к этому брату и говорит ему: „Ты знаешь, что я кроме субботы и воскресения не выхожу из кельи, но ныне вышел я среди седмицы, ибо Бог мой послал меня к тебе“». Юродивый иннок открыл старцу свой подвиг, на что авва Силуан сказал: «Поистине приходившие отцы были святые ангелы, желавшие объявить добродетель брата, ибо в пришествие их произошла во мне великая радость и веселие духовное» (8. 31). В этом рассказе мы видим, что осознание гласа Божия и явления ангелов происходило не эмпирически, а вполне интуитивно, то есть как вариант личной интерпретации.

Вера, верования и аргументы

Главным оппонентом веры является не атеизм, а квазирелигиозные связки, оказывающие медвежью услугу религиозной вере. Они возникают как дополнительный

аргумент, потом выступают уже как неотъемлемая часть веры и начинают заведовать вопросом: существует ли Бог?

Например, в XIX веке был расшифрован эпос о Гильгамеше, в котором есть повествование о потопе, очень напоминающее библейское. В викторианской Англии это стало сильным аргументом против веры, религиозные британцы пережили нервный шок. Сейчас это повествование — аргумент в пользу историчности Библии.

Для многих открытия либеральных христианских текстологов об авторстве Торы были ударом по авторитету Библии, то есть веры. Сегодня для нас по разным причинам все равно, кто именно записал Пятикнижие. То же можно сказать и о библейской критике в целом, и о креационизме и эволюционизме.

В начале XX века большевики, чтобы опровергнуть идею нетления мощей, нарочито открывали мощи и находили их истлевшими. Для дореволюционных православных это был весьма действенный аргумент против Бога. К концу XX века оказалась поколеблена вера в подлинность так называемого пятого Евангелия — Туринской плащаницы. К тому времени православные и католики в целом уже были готовы к очередному провалу «неопровержимых свидетельств», тем не менее это стало очередным суровым испытанием веры.

Таковыми же потрясениями явились и проясненный в XX веке догматический дрейф христианства, нерешенность теодицеи — проблемы доброго Божества в мире зла, неопределенность соотношения науки и веры... В начале XXI века православные были обуреваемы вопросами ИНН, богослужебного языка, церковного календаря и надежного индикатора православия — чудесного схождения «Благодатного огня».

Безусловно, всех этих смятений веры могло не быть, имей наша вера своим фундаментом Бога, а не искусственные конструкции, изображающие присутствие/бытие Бога для не имеющих уши слышать Его Самого.

Вера внутри и вера вовне

Потеря веры и ее фанатичность есть вещи одного порядка. Фанатизм всегда прост, очевиден для носителя, горяч по своему настроению. Достигается это за счет отрицания сложности жизни и неоднородности человечества. Когда религиозный фанатизм проявляет решительную любовь и заботу, мы имеем дело не с любовью к человеку, а с любовью к концепции. К этому приближается и любовь к образу Божию в человеке или любовь к ближнему в модели, где ближний — неопознанный Христос (нередкий тип изображения Иисуса Христа в мировой литературе).

Полноценная утеря веры с точки зрения духовной практики есть восприятие Бога как священной абстракции. Он перестает быть личным «Ты», данным субъекту в переживании, и превращается в возвышенное понятие типа «гармонии», «величия» и т. п., ради которых можно умереть и убить. Природа выветривания Бога полностью аналогична забыванию близких: когда мы долго не видимся с человеком, его образ постепенно размывается и сокращается до нескольких характерных черт.

Во внутреннем пространстве человеческой души, причастной Богу, фанатизм и атеизм есть явления внешнего порядка, то есть нечто «для других». Экзистенциальная, подлинная вера в этом контексте есть созерцание Бога в хаосе себя и мира, она раскрывается в своей

готовности к восприятию непредсказуемого Бога (ср. образ ветра в Ин. 3: 8).

Здесь было бы уместно привести несколько свидетельств о вере мыслителей экзистенциального направления. Например, для датского мыслителя Сёрена Кьеркегора вера есть стремление к несхватываемому Богу. Философ определяет экзистенцию как «бытие-между»: человеческое существование имеет промежуточный характер между отчаянием бессмыслицы и прыжком веры за грань абсурда. Прыжок веры принимает бессмысленность мира, отходя от комфорта авторитетных догм. Остается только Бог и отраженное в Его глазах человечество.

Известный философ и психолог Карл Ясперс проповедовал свободную от догматизма так называемую философскую веру. О ней он писал подкупающе просто: «Подлинная вера есть акт экзистенции, сознающий трансценденцию в ее действительности» .

Знаменитый философ и богослов Мартин Бубер подчеркивал чрезвычайную важность равнозначности «Я» и «Ты», а также события живой «Встречи» и «диалога с Другим». В любой встрече «Я-Ты» Бубер признавал присутствие Бога. Бог появляется через других людей, когда двое воспринимают друг друга как уникальную, исключительную личность. В эти моменты люди могут почувствовать сакральность бытия.

Богослов и философ Пауль Тиллих видел сущность веры в ее ненадежности — она ненадежна в той мере, в какой «предельность» и «бесконечность» принимаются человеком. Ненадежность веры невозможно устранить, ее можно только принять — мужеством. Там, где есть возможность провала, необходим риск, любому риску сопутствует сомнение, таким образом, вера включает в себя сомнение; Тиллих предлагает

рассматривать сомнение не как отрицание веры, а как ее элемент.

Русский религиозный философ Семен Франк писал: «Вера есть некое состояние сердца, а не какая-либо мысль нашего ума» (Свет во тьме). По мнению Франка, никакого полноценного «Я» вообще не существует до «встречи» с «Ты».

Американский психотерапевт, один из основателей экзистенциальной психологии Джеймс Бьюдженталь резюмировал: «Все мы ищем Бога. Атеисты и агностики не меньше, чем богомольцы. Мы можем отказаться от этого поиска не больше, чем остановить поток нашего сознания. Наши мысли неизбежно сталкиваются то, что есть, с тем, чего мы желаем, и вскоре мы уже представляем себе, какими мы могли бы быть, и, таким образом, вступаем на путь поисков Бога. Я верю в то, что поиск Бога совпадает с глубочайшими стремлениями человека к его собственному бытию» (Наука быть живым).

Вера и риск

«Вера» — ключевое понятие для христиан. В Евангелии мы часто слышим слова: «Вера твоя спасла тебя!» У проповедника веры апостола Павла читаем: *Поверил Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность* (Рим. 4: 3). Для того чтобы вера в Бога и следование Ему оценивались как праведность, предмет веры должен быть достаточно неочевиден. Для Авраама как отца веры исход из Харрана и договор с Яхве не был очевидной истиной: он доверился Богу, положился на Него, этот риск и есть подлинная вера. Иисус тоже не старался быть убедительным, и вера в Него блаженнее для тех, кто остался без

решающих аргументов в пользу своего выбора. Вера есть риск, и неверие есть риск. Но неверие, прячущееся за мощью аргументов, есть трусость. Также и вера, громко-гласно заявляющая о веских доказательствах.

Авраам, *не изнемоги в вере... не помышлял, что тело его, почти столетнего, уже омертвело, и утроба Сарина в омертвлении; не поколебался в обетовании Божиим неверием, но пребыл тверд в вере* (Рим. 4: 19–20). Бого-слова спорят: получается, верующий человек не должен обращать внимание на реальность, в которой живет? Но в древних рукописях и в других переводах Писания нет частицы «не» перед словом «помышлял», то есть Авраам осознавал, что он — старик, а Сара — старуха, однако поверил. Вера — это зрячее и дерзновенное отношение к действительности. Вера не отгораживается, а учитывает все аргументы «против».

Но при всей правоте апостола любые попытки реанимировать наивное раннехристианское понимание веры теряют смысл. Все дело в рациоцентризме, который съедает любой мистический или интуитивный феномен, превращая его в тезис, силлогизм, концепцию.

Вера вообще не есть умозрительное убеждение. Она может так или иначе выражаться в убеждениях, но к логическим построениям доктрин имеет опосредованное отношение. Апостол Павел здесь выбирает рациоцентристскую логику построения суждений, и получается, что вера есть упорное исповедание того, чего я не вижу вопреки тому, что я вижу. Это не вера, а только один из ее аспектов — абсурд. На одном абсурде далеко не уедешь; Тертуллиан был прав, абсурд есть признак истины и свойство веры, но не истина и не вера.

В итоге рациональная модель веры рождает банальный тезис: верь во спасение и спасешься, только очень верь! Эта модель остается рациоцентристской,

как и вся эпоха Нового времени и Просвещения. Но даже не будь у нас альтернативы, этот подход не стал бы истинным. Вера, о которой можно говорить другому, есть общепринятое и словесно оформленное переживание Бога. Социальная договоренность о значении духовных понятий почти подменяет собой суть обсуждаемого опыта (ср. известный пример Л. Витгенштейна «жук в коробке»: мы думаем, что подразумеваем одно и то же, говоря о любви, боли, страхе и т. д., но это не так, у всех разный опыт и разные «жуки в коробках»). Таким образом, когда вера попадает на язык, оказывается, что моя речь о моей утренней молитве не может представить мой опыт адекватно. Вера — не словесный код, а активное интуитивное ощупывание Бога и Его мира. В этом случае не имеет значения, ты — ритор или заика, ученый или простак. Вера есть пограничное состояние иррационального, это наиболее личностный опыт за секунду до рационализации. И вера не может быть разменной картой богословских полемик: уверовал — молодец, не уверовал — редиска, неправильно уверовал — богохульная редиска! В таком употреблении понятие «вера» превращается в категорию (типа аристотелевских) со все более умножающимися предикатами.

Вера в существование Бога

Экзистенциальный мыслитель начала XX века Лев Шестов писал: «Каждый метафизик гораздо более озабочен тем, чтобы убедить себя, что Бог существует, чем самим существованием Его. Раз он уверовал, с него этого вполне достаточно, хотя бы оказалось, что он ошибается. Он нашел утешение — большего он и не искал. Иначе он

бы понял, что то обстоятельство, что он верит, несколько не служит доказательством реальности объекта его веры. Он бы понял, что вовсе и не важно, верит ли он или не верит, что весь вопрос только в том, существует ли высшее сознательное начало или мы, живые люди, являемся вечными рабами и данниками мертвых законов необходимости?» (Апофеоз беспочвенности. 2, 41). Да, вера в Бога как Высшее, Мудрейшее и Добрейшее сама по себе уже хороша, полезна и приятна, даже если бы Бога и не было. Поэтому Шестов говорил, что даже трепетная вера несколько не служит доказательством реальности Бога.

Вера в существование Бога имеет свою отдельную (утешительную) ценность. Такая вера не нуждается в практике Бога. С точки зрения экзистенциалистов, верующие этого типа останавливаются на полпути потому, что Сам Бог не равен утешению. В этом значении вера в Бога становится опиумом для народа, духовной жвачкой. А молитва, созерцание, покаяние и все то, что раскрывает Бога, оказывается излишним для адептов религии утешения.

Но Бог есть нашатырный спирт для человека, Он желает его пробудить от такой веры.

Вера и неверие как маркеры

Некогда Иисус, несколько снимая пафос веры, сказал апостолу Фоме: *Ты поверил, потому что увидел Меня* (Ин. 20: 29). Но возможна ли вера вслепую? Существуют ли люди, которые веруют в Бога, но никак не «видели» Его? Да, существуют и проповедуют. Имеют ли они преимущество перед теми, кто «видел», то есть переживал присутствие Бога, Его обращенность к себе лично? Нет.

Если мы верим по факту Встречи с Ним (апостериорно, из опыта), то и те, кто не верят, поступают так же. Тот, кто встретил Бога, свидетельствует о Встрече, кто не встретил, свидетельствует о ее отсутствии или даже принципиальной невозможности.

Если *блаженны невидевшие и уверовавшие* (Ин. 20: 29) относится к тем, кто не видит, но предполагает (вера-предположение), то и эта вера стоит на тех же основаниях, что неверие (с единственным отличием: атеистами сумма предпосылок о бытии Бога не расценивается как достаточная). Таким образом, вера и неверие равно укоренены в природе познания. И атеисты, и теисты по одним и тем же принципам приходят к вере и отрицанию веры.

Традиционная идентификация верующий/неверующий слишком поспешна, схематична, поверхностна. В Евангелии мы находим фразы типа: *Верующий в Сына имеет жизнь вечную, а не верующий в Сына не увидит жизни, но гнев Божий пребывает на нем* (Ин. 3: 36) или *Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет* (Мк. 16: 16). Но сегодня такие суждения кажутся слишком категоричным упрощением, так как не учитывают внутренней мотивации веры и неверия. Многие «верующие» руководствуются прагматическим принципом выгоды и страха, а «неверующие» — высшими идеалами смысла, чести, свободы и т. п., поэтому идентификация верующий/неверующий не является удовлетворительной. В качестве идеологического маркера она работает хорошо, но на религиозном уровне с ней были проблемы с самого начала. Потому Иисус связывает Своих последователей не верой, а любовью. Апостол Иоанн делает критерием христианства именно любовь к Богу, а не веру: *Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем* (1 Ин. 4: 16); *будем*

любить друг друга, потому что любовь от Бога, и всякий любящий рожден от Бога и знает Бога (1 Ин. 4: 7). А кто говорит: «я люблю Бога», а брата своего ненавидит, тот лжец (1 Ин 4: 20).

Итак, если мы хотим продолжать пользоваться категориями веры/неверия, то должны значительно углубить эти понятия.

Поклонение поклонению

Религия масс всегда представляет собой лишь пиетет, благоговение, охранение и имитацию традиционных форм богочитания. Это — поклонение поклонению, для которого формы и традиционность важнее содержания. Обыватель способен уловить сакральное измерение, но не способен распознать Бога, одним из свойств присутствия Которого является эффект переоценки ценностей. Неспособному распознать Бога остается только поклоняться самой сакральной форме, и потому его поклонение по сути не отличается от любых других актов обнаружения сакрального что в язычестве, что в исламе, иудаизме, христианстве... В причастном типе христианства поклоняющийся Богу не поклоняется более ничему (Ин. 4: 21, 23). Этот тезис Иисус уравновесил поклонением человеку: познавший Бога уже не разменивается на фетиш, символ и аллегория. Иисус вводит эту практику Самим Собой в Воплощении: познавший Бога может поклониться Ему в человеке, так как Бог усвоил Себе человечность. Дети Божьи могут принять от Христа омовение ног как от равного, чтобы уничижить всякую вертикаль. Сопротивление Петра в сюжете с омовением ног было сопротивлением человека старой формации.

А те, «кому не дано», не столько верят в Бога, сколько верят в веру в Бога. Карл Саган как-то рассказал притчу «Дракон у меня в гараже»:

«— У меня в гараже живет огнедышащий дракон!

— Покажи мне, — говорите вы.

Я веду вас в свой гараж. Вы осматриваетесь и видите лестницу, пустые банки из-под краски и старый трехколесный велосипед. Дракона нет.

— Где дракон? — спрашиваете вы.

— А, он прямо здесь, — отвечаю я, помахивая в воздухе рукой. — Я забыл предупредить, что это невидимый дракон.

Вы предлагаете разбросать на полу гаража муку, чтобы обнаружить его следы.

— Хорошая мысль! — говорю я. — Но этот дракон всегда парит в воздухе.

Затем вы решаете использовать инфракрасный датчик, чтобы обнаружить невидимый огонь.

— Хорошая мысль! Но этот невидимый огонь также и не жгуч.

Вы хотите распылить на дракона краску и сделать его видимым.

— Хорошая мысль! Но это бестелесный дракон, и краска не прилипнет.

И так далее. На каждое ваше предложение о физическом эксперименте я отвечаю особым объяснением, почему он не даст результата».

Итак, данный персонаж верит в возможность веры в Дракона, а не в самого Дракона, так как предупредительно представляет того то невидимым, то пронизываемым и т. д. Что делает такую «веру в Дракона» возможной? Причина в том, что сам акт веры имеет удовлетворительную оценку в нашем сознании. Вера упорно читывает, утешает и т. п. Но сам предмет веры остался

не принят. Потому почитается только психологический акт веры и ее материальные формы.

Реальность человеческого сознания намного сложнее актов веры или неверия. Если продолжать пользоваться этой терминологией — мы и верим, и не верим одновременно. Классический парадокс Джорджа Мура («за окном идет дождь, но я в это не верю») разрешается тем, что «верю» и «не верю» относятся к разным объектам: акту веры и Богу. Таким образом, обвинение Карла Сагана в скрытом неверии остается значимым только для верующих, поклоняющихся поклонению (т. е. традиции и идеологии).

Суть парадокса Дж. Мура: невозможно верить в то, что небо одновременно совершенно синее и совершенно зеленое, — непонятно, во что именно надо верить? Здесь отвергается вера в веру, а не само синее/зеленое небо. Можно, как это делают физикалисты, верить в то, что нет свободы воли, и не верить в это одновременно. Когнитивист Дэниел Деннет называет это «верой в убеждение».

Плюс ко всему карты путает система ценностей: верующий в убеждение не может себе в этом признаться, так как ценностью считается не «верить в веру», а «верить в Бога». Если человек не может провести различия между этими понятиями, значит, его вера есть следствие аксиологической предпосылки о добродетельности веры, то есть вера в веру.

Для того чтобы правильно оценивать компоненты веры, мы должны различать:

- 1) восприятие Бога;
- 2) желание Бога;
- 3) желание верить в Бога по той причине, что это добродетельно;
- 4) любовь к эмоциональным и рациональным основаниям своей веры.

Раскроем эти четыре пункта. Ценность феномена восприятия Бога основывается на нем самом. Он не нуждается в дополнительных обоснованиях для себя и других — как боль в своей реальности для субъекта не нуждается во внешнем подтверждении. Мы не приходим к понятию Бога через сумму других знаний, это первичная данность нашей интроспекции, наподобие свободы воли, о которой также давно идут дискуссии.

Желание Бога само по себе располагает к имитации восприятия Бога, к символическому принятию желаемого за действительное. Это и есть основной фактор, порождающий имитационный тип христианства со всей его тяжеловесной атрибутикой, символикой и условностями.

Желание верить в Бога есть еще более удаленная модель реализации жажды Бога. Всякий человек хочет быть добродетельным. Считая веру в Бога добродетелью, он стремится веровать и усваивает все внешние проявления веры, особенно же охотно — негативного свойства (возмущение попраиением веры). Приведу несколько примеров различения желания предмета и самого предмета. Например, христианин такого типа желает истолкования Священного Писания, но от чтения толкований он быстро устает, потому что ему нужно удовлетворение желания, а не само истолкованное Писание. То же и с трудами святых отцов: мало кто их читает, но все любят идею «читайте святых отцов!». То же с канонами и догматикой: мало кого увлекают догматические труды, но идея догматической точности и канонической правильности нравится почти всем.

Любовь к эмоциональным и рациональным обоснованиям своей веры часто выступает как фундамент христианской идентификации. Пафос великого дела, красота христианских тезисов о любви, всепрощении

и т. д. сами по себе приятны для сознания. Человек стремится стать частью грациозной и мощной православной традиции. Ее неотъемлемым компонентом является исповедание Бога, вера в Него, соблюдение уставов и обычаев. Для такого типа христианства эти составляющие равны между собой, так как являются лишь условием принадлежности православию как наиболее фундаментальному и гармоничному основанию жизни.

О вере в Бога

Существует ли Бог? Усвоившие, Кто Он такой, усвоили и то, что Бог глубже нашей рационализации. Для остальных Он или существует, или нет.

Мы, православные христиане, в разной степени верим в Бога воплощенного. Если Бог прописан только в храме или таинстве, это хорошо, но лучше, чтобы Его воплощение достигло и улицы, и прохожего, и осенних листочков под ногами. Не в пантеистическом, а в персоналистическом смысле (листочки — не Он, но Он их разбросал). Еще лучше — во фразах и мнениях другого человека, даже неправильно говорящего, видеть движения скованного в нем Бога, как и скованного Бога в себе. Бог всегда — вот максима православного верующего. Тот же, кто не видит Божьего за неудачным, ошибочным или даже еретическим суждением, верит мало, ибо не воплотился его Бог ни в собеседника, ни в прохожего, ни в самарянина. Такой ищет удовольствия от рациональных концепций и общения с зеркалом (единомышленником). Тот, кто удовольствием определяет Бога, тот и плохую погоду припишет дьяволу.

Коль скоро мы не позволяем Богу царствовать в нас, нужно позволить Ему хотя бы партизанить — видеть, как

Он это делает в нас и в других. Духовный совет: с утра попросите Бога поучаствовать в перечне ваших дел и событий и целый день следите, как Он будет это делать. Вечером благословите (т. е. спасите от презрительной оценки) прожитый день и вечер. Это есть вера православная!

Вера как начало

Бытовое христианство прочно утвердилось на общерелигиозном культе, то есть на том, что есть и всегда было во всех религиях: посты, праздники, обряды, предписания, табу. Все специфически христианские идеи тихо ушли в историю. Скорый конец света, ожидавшийся первым христианским поколением, очевидно не состоялся. Таким образом, Иисус так и не проявился как Христос — Мошиах Ветхого Завета. Более поздняя мечта о христианском государстве (и даже империи) осуществилась, но в методах управления оно было не лучше прочих. Идея любви и единства христиан разбилась о гигантизм церковного устройства, денежные расколы и соперничество.

В своей последней лекции протоиерей Александр Мень оптимистически произнес: «Только близорукие люди могут воображать, что христианство уже было, что оно состоялось — в тринадцатом ли веке, в четвертом ли веке или еще когда-то. Оно сделало лишь первые, я бы сказал, робкие шаги в истории человеческого рода. Многие слова Христа нам до сих пор непостижимы, потому что мы еще неандертальцы духа и нравственности, потому что евангельская стрела нацелена в вечность, потому что история христианства только начинается, и то, что было раньше, то, что мы сейчас исторически называем историей христианства, — это наполовину неумелые

и неудачные попытки реализовать его» (Лекция 8 сент. 1990 г.). По мысли Меня, важно осознать, что христианство, известное в истории, кончилось, и нам не на что оглядываться, у нас нет объекта подражания, понимаемого аутентично.

Только такой человек способен быть христианином образца апостола Павла, кто мог бы повторить за ним: *я рассудил быть... незнающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого* (1 Кор. 2: 2). А до тех пор мы — невеста Христова, не желающая раздеться перед Ним, натягивающая на себя ветхие одежды и старомодные украшения. Мы упорно отказываемся сознавать: то, чему мы хотим подражать, кончилось не случайно, не потому, что было плохим, а потому, что отцвело, вызрело и ушло вместе с завершившимися эпохами. Христианин — тот, кто понимает, что начинает сначала, другие выбирают имитацию ученичества.

Верующий книжник, в страхе сказать слово от себя, сшивает одежды из прочитанных страниц, прячется в густых кустах преданий и традиций от Бога, распятого традицией. Верования и обычаи подводят к Богу, но в них можно и застрять. Мы можем отказаться от всего, во что верили, только если наша вера основывается на опыте окончания всех верований.

Крестить ребенка по своей вере в Бога может только тот, кто знает, что этому акту нет никаких реальных оправданий. Иначе он — исполнитель неперменного обряда, потерявший в этой неперменности и обрядности. Молиться может только тот, кто вполне видит и чувствует, что Бог прежде прошения нашего знает все (ср. Мф. 6: 8). Поститься может тот, кто осознает всю абсурдность смены котлетки на карася во имя Распятого.

Видеть предел человеческого — важнейшее условие веры. Не демонизировать половину человеческих

своих, а видеть их исчерпанность в самом начале, когда они только обещают удовлетворение. Это есть победа бесконечного Бога над конечными человеческими страстями. Только никогда не пресыщавшийся блудом может мечтательно абсолютизировать его, только не знающий на опыте предел власти денег может за них продать все, только тот, кто не заметил условности и механистичности всякого человеческого представления, может отстаивать его до хрипоты.

Мудрость в молчании. Молчащий мудрее уже тем, что не ищет подтверждения/опровержения своих взглядов на мир, не намеревается произвести эффект, не ждет возмещения долга (как Конфуций и Кант). Он истинно верит в другого человека как в себя и потому не видит повода навязывать свое представление вместо чужого. Все остальное — пути соперничества.

Два понимания православия

Вопрос о границах понятия «православие» еще в 1907 году поднимал русский философ Николай Бердяев. «Под „православием“, — писал он, — можно понимать Вселенскую Церковь, а можно и историческую поместную Церковь, можно понимать полноту религиозной истины, а можно — и лишь часть открывшейся истины, можно „православием“ именовать все подлинное и праведное в христианской религии, а можно именовать так исторический уклон и ложь. Я бы хотел, чтобы, наконец, кто-нибудь сказал ясно и авторитетно, что такое православная Церковь, все равно, как предмет ли поклонения или предмет нападения. Пусть покажут здание, носящее такое имя собственное, пусть обнаружат вещественные границы этого владения. Какие признаки

неотъемлемо, субстанционально принадлежат православию, а какие могут быть отняты или прибавлены без изменения существа? Как долго можно безнаказанно называть православием или то, что тебе нравится, или то, что не нравится?» (К вопросу об отношении христианства к общественности).

Однако православие одним аршином не измерить, под одну гребенку не причесать. Все серьезное — сложно и, на первый и второй взгляд, малопонятно. Иногда высказывания православных святых поражают своей полярностью. Например, в 13-й главе «Просветителя» преподобного Иосифа Волоцкого читаем: «Когда увидим, что неверные и еретики хотят прельстить православных, тогда подобает не только ненавидеть их или осуждать, но и проклинать, и наносить им раны, освящая тем свою руку... подобает не только осуждать, но и предавать лютым казням, и притом не только еретиков и отступников: и сами православные, узнавшие о еретиках или отступниках, но не предавшие их судьям, подлежат смертной казни... Таким образом, совершенно ясно и понятно воистину всем людям, что и святителям, и священникам, и инокам, и простым людям — всем христианам подобает осуждать и проклинать еретиков и отступников, а царям, князьям и мирским судьям подобает посылать их в заточение и предавать лютым казням. Богу нашему слава ныне, всегда и во веки веков. Аминь». В той же православной традиции мы находим не менее православные слова преподобного аввы Аммона: «Любовь не может ненавидеть кого бы то ни было, не может осуждать, проклинать, огорчать, испытывать к кому бы то ни было отвращение. Это касается как верного, так и неверного, иноверца, грешника, блудника и вообще всякого нечестивца; более того, истинная любовь сильнее возгорается именно о душах грешников,

и немощных в благочестии, и нерадивых, она о них сильнее печалится, и горюет, и сокрушается, она более, чем праведникам, сочувствует злым и грешным, подражая в том Самому Христу, Который первыми призывал их к Себе, ел с ними и пил. Таким образом, показывая, что такое есть истинная любовь, Он учил нас, говоря: „Будьте благими и милосердными, как Отец ваш Небесный“. И как Он посылает дождь на добрых и злых и повелевает солнцу светить для праведных и неправедных, так же и тот, кто имеет подлинную любовь, всем сострадает и за всех молится» (Патерик). Вот уж поистине не знаешь, где поставить запятую в классическом «Казнить нельзя помиловать».

Чтобы иметь ключ к пониманию религиозного феномена православия, мы должны предположить его неоднородность как необходимый жизненный параметр. Можно выделить пять или десять типов православного сознания, но для простоты и ясности я выделю только два равноправных и равновеликих направления. Обозначим их *logos* и *graxis*, или проще: теоретический и практический.

Первый тип характеризуется правильным знанием (*logos*) как основным критерием православия: для него важнее всего правильное исповедание. Для другого направления православия основным критерием является *graxis* — духовное состояние подвижника.

После эпохи Вселенских соборов и богословских споров доминирующей идентификацией православия стал первый тип, но в предании сохранились голоса обеих систем, причем каждая из них представляет себя главной.

Например, в «Изречениях египетских отцов» читаем об авве Агафоне: «Пришли к нему некоторые, услышав, что он имеет великую рассудительность. Желая

испытать его, не рассердится ли он, спрашивают его: „Ты Агафон? Мы слышали о тебе, что ты развратник и гордец“. Он же ответил: „Это так“. И они сказали ему: „Ты Агафон, болтун и клеветник?“ Он сказал: „Я“. И они сказали ему: „Ты Агафон, еретик?“ Он ответил: „Я не еретик“. И они попросили его объяснить, говоря: „Почему все это мы говорили тебе, и ты принял, этого же слова не перенес?“ Он сказал им: „Первые (пороки) я сам признаю за собой, ибо это польза для моей души. Еретик же отлучен от Бога“. Они услышали, и подивились его суждению, и ушли, и получили назидание» (§ 72). Патерик доносит до нас, что определяющей является рациональная (логосная) идентификация истинного христианства. Может быть, у тебя множество грехов, но это не так важно, как твое неправильное высказывание о Боге. Ересь в этой системе отношений с Богом превышает по значимости все добродетели и грехи.

Высказывание о Боге может иметь столь огромное значение только в отсутствие контакта с предметом обсуждения. Когда мы говорим о Винни-Пухе (которого нет), то рассказ о нем — это все, что нам дано, и Винни-Пух равен рассказу о нем. Но если мы имеем опыт богообщения, то рассказ о Боге есть только одно из описаний Бога, то есть преломление божественного света, которое дано той или иной душе. Бог не равен рассказу о Нем. Тогда нет смысла в соревновании, кто из нас правильнее описывает Бога: правильное для меня не означает правильного для всех, один разговор у Христа с самарянкой, другой с Петром, третий с Пилатом.

Святые отцы, пытавшиеся ввести опыт причастности Богу в богословские конструкции, проваливались в апофатизм (отрицание адекватности любых словесных утверждений о Боге: о Нем нельзя сказать, что Он *такой-то*, так как это человеческое понятие и оно

к Богу неприложимо). Последовательный апофатизм опустошал значение всякого высказывания о Боге перед лицом Его бесконечности. Апофатическое богословие сложно представить в цепи логических рассуждений о Боге, оно разрывает эту цепь, ставя под вопрос правомочность перенесения на Бога даже таких категорий, как существование или любовь. Излюбленная манера замечательных богословов — ставить апофатические предложения в конце рассуждений о Боге — обесмысливает эти рассуждения. Например, святитель Григорий Нисский, подойдя к грани нон-теологии, переступает ее с утверждением: «Всякое суждение о Боге — это видимость, лживое подобие, идол; правды же о Самом Боге не открывает» (Против Евномия. 3). И в другом сочинении: «Истинное видение и понимание искомого заключается как раз в незрячести, когда сознаешь, что цель твоя выше любых познаний и со всех сторон отделена от тебя тьмой неразумения» (О жизни Моисея законодателя. 2). Если, действительно, всякое суждение о Боге — лживое подобие, то чего стоят в таком случае предыдущие пассажи?

Возвращение к катафатическим утверждениям ставило проблему на место: соревнование в словах может иметь смысл только в отсутствие опыта Бога. *Приди и виждь* (Ин. 1: 46) — вот единственный довод веры. Однако для большинства неприсяжных, но жаждущих он просто непонятен. Они не могут видеть, хотя точно слышали и за верность услышанному будут страдать сами и заставят страдать других. Верность слышанному есть верность святого слепца, передающего святыне рассказы.

Как было сказано выше, оба критерия истинности присутствовали в христианстве с самого начала. Уже у апостола Павла мы находим приоритет

рационального выражения над духовным состоянием: *...если бы даже мы или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема* (Гал. 1: 8). В продолжение этой линии священикомученик Поликарп Смирнский утверждал: «Кто не признает свидетельства крестного, тот — от диавола; и кто слова Господни будет толковать по собственным похотям... тот — первенец сатаны» (Посл. Флп. 7). Святитель Иоанн Златоуст считал, что грех ереси и раскола не смывается даже мученической кровью (Толкование на Еф. § 65, 11), а «соблюдающие девство у еретиков подлежат тому же наказанию, какому и блудники» (Толкование на Посл. Флп. § 3, 3). В «Книге о девстве» он заявляет: «Подлинно, целомудрие еретиков хуже всякого распутства» (§ 5).

Такой тип определения православия неизбежно уводит на второй план подвижничество, аскетизм и всякую духовность как второстепенное явление. У святителя Феофана Затворника также находим красноречивый пример: «Одному старцу, любившему читать священные книги, еретик несторианин дал книгу известного святого отца, в коей к концу нарочно приложены были тетради с их еретическим учением, — в той мысли, что старец по простоте, не разобравши, прочтет и это писание еретическое. И в самом деле старец соблазнился бы, но не допустила его до того Пресвятая Богородица. Однажды, сидя в келлии своей, увидел он идущую Владычицу и с детскою простотою стал умолять Ее посетить его келлию. Пресвятая Богородица отвечала ему: „Нельзя мне пойти к тебе. Ты держишь врага моего в келлии своей“ — и стала невидима. Испугался старец и начал все рыть и перебирать в келлии своей, чтобы найти, что это за враг Богородицы; наконец, по чьему-то указанию, нашел, что враг этот — писание еретическое несторианское

в данной ему книге, ибо несториане не чтут Пресвятой Богородицы. Старец вырвал листы и сжег, а потом сподобился посещения Владычицы» (Рукописи из кельи). Как видим, святость старца уступает по значимости возможному впадению в ересь. Святость только и служит для того, чтобы не впасть в ересь. Можно было бы привести еще много примеров из сказаний о подвижниках, где главной идеей является примат исповедания над святостью жизни с ее великими свойствами: прозорливостью, чудотворениями и т. п.

Все аргументы и контраргументы оба лагеря успешно черпают из общего православного наследия. Другая линия определения православия — практическая (praxis) — отражена в православном предании в не меньшем объеме. Здесь главным критерием православия является духовное состояние — святость жизни важнее формальной точности исповедания.

Так, известна притча, помещенная Л. Н. Толстым в рассказ «Три старца», о трех дивных подвижниках, которые сочинили полуеретическую молитву: «Трое Вас и трое нас. Помилуй нас». Православный архиерей хотел было научить их правильной молитве «Отче наш», но они ее забыли, что не мешало им светиться и ходить по воде.

В «Духовном луге» блаженного Иоанна Мосха есть повествование о святом старце, который на богослужении возглашал еретические возгласы; при этом он был настолько свят, что ему всегда сослужили ангелы и он мог свободно общаться с ними. Некий диакон настаивал на исправлении возгласов, и старец согласился. Но в этом сюжете нам важно видеть, что святость и ересь не всегда исключают друг друга. Ангелов, в отличие от правоверного диакона, это не смущает (Луг духовный. § 199).

Можно было бы привести еще массу примеров, в которых подчеркивается, что духовная жизнь важнее правильных слов. В их ряду будут стоять излюбленные рассуждения о том, что ученость и знания ничего не значат относительно правильности молитв и т. п. Святитель Феофан Затворник писал: «Научность всякая есть холодило. Не исключается из сего даже и богословская наука, хотя тут предмет, холодея образом трактования предмета, самым предметом может иной раз и невзначай падать на сердце. Научность душевного свойства, а молитва — духовного. Потому они не в ладах» (Письма). Евагрий Понтийский дал такое определение подлинности: «Если ты богослов, то будешь молиться истинно, а если истинно молишься, то ты — богослов» (Слово о молитве. 61).

Проблема православного мировосприятия в его современном виде состоит в том, что, какой бы тип православия ни пришелся нам по душе, он внутренне располагает нас против других типов. Либералы считают, что традиционалисты ближе к язычеству, чем к христианству. Ортодоксы считают либералов гедонистами, маловерами, духовными лентяями, скрытыми агентами или без пяти минут атеистами.

Если мы хотим реального единства православной Церкви, нам необходима парадигма мышления, которая могла бы вобрать в себя всех православных как братьев и сестер. Этого пока нет и никогда не было в истории Церкви. Каждый раз одни критерии православности вытаскивали из православия других как недо-, анти- или не того сорта православных. Такая модель развития взаимоотношений заложена в каждом из имеющихся типов.

Последователи Типикона и идеи незыблемых канонов назовут любые плоды деятельности либеральных христиан вредными, а духовность — ложной. В свою очередь, либералы проявляют ту же узость, которую

критикуют в своих оппонентах. Для примера я процитирую мысль выдающегося православного священника Александра Ельчанинова: «Мне все более кажется, что наши декоративные, пышные богослужения должны кончиться, уже кончились внутренне. Они искусственны, не нужны, они не питают более жаждущих душ и должны замениться иными, более активными и более теплыми видами религиозного общения. Как не похожи наши богослужения, со священником, отделенным стеной иконостаса, с охлаждающим расстоянием паркета между молящимися и Св. Престолом, с прохладными сквозняками между отдельными „посетителями“ — молящимися, с тщетно выносимой Св. Чашей и упорным отказом „приступить“, — как все это не похоже на богослужебные собрания апостольского века и периода мученичества. Падает религиозность, и выше поднимаются декорации, гаснет горение душ, и ярче блестят позолота и электрические люстры» (Записи). Протоиерей Александр Шмеман воспринимает традиционное православие как «охранение охранения»: «Иногда понимаешь иконоборческий пафос, вдохновляющий других христиан, задышающихся в этом парчовом романтическом номинализме» (Дневники. 19 янв. 1977). При этом они оба писали это не в неофитском запале молодого клирика, а уже будучи зрелыми пастырями и мыслителями. Их дневниковые записи не предназначались для публикации, это некое внутреннее глубокое признание вещей перед Богом. И в этом признании мы видим все то же отторжение ближних, непонимание тех людей, для кого именно эти парчовые облачения и расписные своды говорят о Боге больше умных трактатов. «Думается, — пишет о. А. Ельчанинов, — что Церкви надо освободиться от балласта маловерующих и неверующих (как это произошло в России), подобраться, почиститься от

чуждых элементов, и это усилит Ее сияние». Вот это намерение — удалить всех, кто не такой, как мы, и есть бич как ретроградской, так и прогрессивной линии в современном православии.

Протоиерей А. Шмеман в дневниках пишет: «Эмпирическое Православие насквозь проникнуто идолопоклонством, причем главный идол — оно само... Идолопоклонством, а также страхом, триумфализмом, нарциссизмом... Оно какой-то сплав, из которого уже почти невозможно выделить сущности. Оно говорит на каком-то искусственном языке, без какого бы то ни было отношения к реальности, в нем нет ни любви, ни свободы... О чем бы ни говорили „православные“, они неизменно говорят каким-то приподнято-фальшивым тоном... я не говорил бы всего этого, если бы не был убежден, и чем дальше, тем больше, тем, так сказать, „очевиднее“, что в Православии — вся Истина, все ответы, действительно — спасение. Именно поэтому мне претит в его „эмпирии“ элемент какого-то кокетства, самодовольной удовлетворенности самих православных — „византинизмом“, „древностью“, всевозможными стилями, афонами и т. д.» (Дневники. 21 февр. 1977). В этой искренней жалобе столько же веры, сколько и пренебрежения к иной части православных христиан. А между тем для многих важен именно триумфализм, а не каппадокийский синтез, именно страх и конкретика, а не истина без слов и символ без пользы. В их внутреннем языке приподнятый тон означает заботу и расположенность, а «искусственный язык» — мудрость веков. Ту самую мудрость, которую не выказал о. Александр в этом обвинительном пассаже. Христиане традиции спросили бы его: покажите, где конкретно «вся Истина» православия, где можно послушать «все ответы» на все вопросы? Они имеют не меньше оснований считать пафосным именно Шмемана,

так как прямых и понятных ответов у него нет. Отторжение Афона, стиля и всей эмпирии есть, а понятных народу рецептов — нет.

Отец Александр Шмеман справедливо замечает «надрывный уход каждого — будь то к „Отцам“, будь то к Типикону или же в католичество, в эллинизм, в „духовность“, в русизм, в быт, в безбытность, но непременно уход, отрицание сильнее, чем утверждение, это цепляние за стиль, за форму, за букву, этот страх, пронизывающий православный „мир“» (Дневник. 19 янв. 1974). Но мы так же небезосновательно можем заметить: для кого-то это «уход» и «страх», а для другого — обретение, утешение и, собственно, православие! Ведь Типикон и Устав не просто книги, а символы глубокой укоренности в мудрость святоотеческого опыта, духовность всей православности, если так можно выразиться. Облачения и язык — не просто одежда и информационный код, а символическое явление Царства Божия на земле! Разве не об этом написаны книги богословов XX–XXI веков, начиная от Н. Н. Афанасьева до Д. Б. Харта?

Люди, не испытывающие пристрастия к богословским тонкостям, имеют расположение к познанию потусторонних тайн: что происходит с душой на третий, девятый и сороковой день после кончины? Когда конец света? Где живут прозорливые старцы? Кого из них посещала Богородица?.. Эти знания также не совсем прагматичны. Они есть форма духовного запроса на своем языке. Для этого типа христианского сознания все атрибуты православия подчинены насущным интересам, чтобы они были повседневной реальностью, а не абстрактным калейдоскопом понятий. Даже литургия в этом измерении имеет прикладное значение; неслучайно создано понятие «казанная литургия» — та, которая подчинена конкретной нужде. Остальные литургии в их измерении

служат для экстренного или профилактического прощения грехов. Для либерала это недостаток, а для ортодокса такая простота есть святость.

А греки нагромоздили на богослужение дидактические задачи догматического богословия, риторическую красоту словесных гирлянд и даже отсылки к византийскому дворцовому укладу. Либералы хотя перевести это на русский — но оно не по-русски создано и практикам духовности попросту не нужно. Вот почему наше благочестивое большинство не желает никаких литургических реформ. Все реформаторы хотят снова нагрузить богослужебные тексты частоколом смыслов, вонзить в них идеи для пересказа, назидания и т. п. Ортодоксальные же христиане давно перевели для себя весь этот массив октоихов, миней и триодей в одно протяжное «Господи, помилуй» по слову святых отцов: все, что мы можем делать, — непрестанно взывать ко Господу о помиловании.

Как видим, многообразие оказалось камнем преткновения для православных. Но без него нам невозможно полюбить никого, кроме своего отражения. Пусть часть христиан считает, что современное декоративное благочестие не питает христианскую душу. Но мы можем найти миллионы душ, которые питаются именно этим. Некогда В. В. Розанов подчеркивал, что простой акафист объединяет больше людей, чем Евхаристия, что народ любит именно лубочность, уют православного уклада. Большинству святых душ нет дела до теологических штудий всяких умников, пусть и православных. В то же время за исправленную ектению они с легкостью отлучат от Церкви.

При всей правоте обеих линий, немирно сосуществующих друг с другом, нельзя не заметить некоторой однобокости их измерения веры. Знаменитый Нильс

Бор, сформулировавший важнейший принцип научного познания (принцип дополнительности), говорил следующее: «Противоположность верного утверждения — ложное утверждение. Но противоположностью глубокой истины может оказаться другая глубокая истина». Нельзя выйти из этой ситуации, принеся в жертву виноватого — либерала или консерватора, они оба находят достаточную основу в традиции и логике развития православия.

Современные попытки как-то примирить или синтезировать эти два типа в основном сводятся к монистической теории. Ее суть в том, что все виды православия — по существу одно и то же. Таким образом, чтобы любить другого, эта теория отнимает у него инаковость, превращает ближнего в наше отражение — а это не так. Мы должны позволить другим быть другими. Легкое презрение модернистов к традиционалистам и истовое отторжение традиционалистами всех форм либеральности, обновленчества и прогрессивизма — как два упершихся рогами барана из известной басни. Безысходность ситуации состоит в том, что критерии истинного православия, избранные обоими типами, не являются духовными, то есть не относятся к духовному опыту, в котором все различия незначимы. Потому либералы-модернисты и ретрограды-ортодоксы в унисон настаивают на преимуществе своих особых критериев.

Иисус — Спаситель.

Три модели христианства

Теория Бога-Спасителя исходит из проблемного поля необходимости спасения, что ставит почти неразрешимый вопрос: от кого/чего спастись? Именно этот аспект делает непонятным и в какой-то степени неприемлемым

любой ответ. Можно сказать современнее: мы должны реализоваться/состояться в Боге. Или: мы имеем возможность обогатиться Богом через обращенность к Нему нашего «Я».

Человек, непричастный Богу, лично нуждается в ситуации, в которой Бог был бы необходимостью, а не свободным участником нашей жизни. Такие подвижники стараются нагнетать духовные проблемы, решаемые исключительно помощью Божией. Духовная борьба в этом случае становится единственным связующим звеном между Богом и человеком. Это порождает некоторую искусственность и невротичность в отношениях с Богом, можно даже сказать, замещение Бога необходимостью Его помощи.

Теологи такого типа невольно выдают свое неверие в привлекательность Бога Самого по Себе своим нежеланием общаться с Ним без крайней необходимости. Они предлагают нам Христа только под дулом автомата, в перспективе вечного ада, иначе им самим Он кажется бессмысленным и ненужным. Христианская сотериология во многом пропитана этой адской мотивацией: иди в объятия Христа, иначе погибнешь вечной погибелью! На мой взгляд, это скорее унижает Господа, чем возвышает Его. Своя логика в таком построении, безусловно, есть: количество привлеченных ко Христу через «спасение страхом» (Иуд. 23) при таком выборе возрастает раз в сто.

Например, святитель Игнатий Брянчанинов в своих аскетических наставлениях пишет: «Всякий, верующий в Спасителя, по необходимости должен сознавать и исповедовать свое падение и свое состояние изгнания на земле, он должен сознавать и исповедовать это самую жизнь, чтоб сознание и исповедание были живы и действительны, а не мертвы и бездейственны. Иначе

он не может признать, как следует, Искупителя! Потому что Искупитель и Спаситель нужен только для падших и погибших. Он нисколько не нужен и нисколько не может быть полезным для тех, которые не хотят сознать и исповедать своего падения, своей гибели. Исповедовать самую жизнь свое падение значит: переносить все скорби земной жизни как справедливое воздаяние за падение, как естественное, логичное последствие греховности и постоянно отказываться от всех наслаждений, как несвойственных преступнику и изгнаннику, прогневавшему Бога, отверженному Богом» (Полное собрание творений. Т. 5, 29).

Как пишет святитель Игнатий, для определенно-го типа подвижников Христос нужен только при условии их гибели, как их Спаситель, в противном случае Он им не нужен и не может быть полезным. Исходя из этой предпосылки, святитель настаивает на постоянном угнетении себя как преступника и изгнанника, прогневавшего Бога и отверженного Богом. То есть чтобы быть в союзе со Христом, нужно постоянно усиливать в себе чувство отверженности, вины и т. п. Да, действительно, в такой перспективе Иисус предстанет как единственный Спаситель и Избавитель, но не сможет избавить от чувства отверженности, а будет только участвовать в процессе избавления, все увеличивая у Своих чад состояние угнетенности.

Иисус Христос проповедует Благою весть избавления и свободы, но под Его Благовестием разожжен ад. В самой вульгарной христианской традиции Христос назван «Сотером» (как называли Зевса и некоторых других олимпийских богов), «Спасителем» от ада. Это рудимент слепого иудаизма. Очевидно, в ряде разделов богословия прощение с иудаизмом сильно затянулось. Как в анекдоте: чем отличается англичанин

от еврея — англичанин уходит не прощаясь, а еврей прощается и не уходит. Вот и иудаизм из христианства никак не уходит, хотя они давно попрощались.

К счастью, адская сотериология — далеко не единственный вариант богословия. У апостолов говорится, что Христос сошел во ад и там *находящимся духам проповедал* (1 Пет. 3: 19; 4: 6; Еф. 4: 9). В пасхальном слове святителя Иоанна Златоуста ад объявляется разрушенным, низложенным, его врата выбиты с петель. Звучит так, как будто ад преодолен. Христос пришел и спас нас от ада как концепции: не просто вывел батальон праведников, а вообще уничтожил ад — еврейский «шеол», римский «хадес» и греческий «айд» стерты как понятия. Но христиане не смогли отказаться от столь эффективного учения, и вскоре утвердилась идея, что Христос спасает от какого-то другого ада, который все же сохранился, христианского. Мы продолжаем говорить, что ад разрушен, но: если кто не крестится, тот осужден будет, а те, которые будут плохо себя вести, *извержены будут во тьму внешнюю: там будет плач и скрежет зубов* (Мф. 8: 12). Таким образом, мы не выходим из Ветхого Завета — огонь страха прописан и в Новом.

Боязнь Бога естественна. В арсенале религиозных переживаний существует не только благоговение, именуемое «страх Божий», но и обычный страх, когда люди просто побаиваются, потому что Бог в определенной степени опасен. В Ветхом Завете это написано прямо, в Новом Завете также есть упоминание об аде: туда пойдут грешники, возможно, и мы. Это по-своему мотивирует, устрашает и наполняет некоторую часть нашей души решимостью. На нормальном страхе перед Сильным и Непредсказуемым можно выстроить миссионерскую проповедь. Но если мы не иудеи и не язычники, а братья Божьи, то нужно указать путь его преодоления.

Апостол Иоанн пишет: *В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение. Боящийся несовершен в любви. Будем любить Его, потому что Он прежде возлюбил нас (1 Ин. 4: 18–19). Возлюбленные! будем любить друг друга, потому что любовь от Бога, и всякий любящий рожден от Бога и знает Бога. Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь (1 Ин. 4: 7–8). Если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает, и любовь Его совершенна есть в нас. Что мы пребываем в Нем и Он в нас, узнаем из того, что Он дал нам от Духа Своего... И мы познали любовь, которую имеет к нам Бог, и уверовали в нее. Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем (1 Ин. 4: 12–16).* Здесь важно не разобрать послание на приятные цитаты, а посмотреть на Иисуса Христа в этой богословской системе (это уже другая система!). Здесь Христос тоже Спаситель, но Он спасает не от страшного ада (который Сам же и разжег), а от страха перед адом, в котором есть «мучение», от безлюбности, которая названа тьмой. Здесь нет осуждения обычного человека, любящего сытость, развлечения, социализацию, но не влюбленного в другую личность. Иоанн Богослов говорит: эти люди пребывают в смерти, во тьме (1 Ин. 3: 14; 9–11), они еще не воскресли для подлинной жизни.

У апостола Иоанна обычные люди, не пробужденные любовью к Богу, вызывают не осуждение, а жалость. Не то что они за это будут гореть в аду, нет, но это и не жизнь, а хождение во тьме. «Тьма» в том смысле, что человек не знает, куда идти, тьма застилает ему глаза. Он, конечно, идет за счастьем, но в чем оно? Вот оно примерещилось в деньгах, в славе, еще в чем-то, но его там нет, до него нельзя просто дотянуться, как до труднодоступного предмета. Постоянная

погоня за счастьем — это тупик, потому что мы во тьме ходим. А когда человек полюбит, все остальное теряет решающее значение. Влюбленный становится богаче, чем если бы его достаток умножили вдвое. Любовь в этом толковании есть соприсутствие Бога в созерцании другого.

Иногда Благовестие подается в форме шантажа. Христианин приходит к обычному человеку и говорит: «Ты пойдешь в ад! И многие твои родственники уже там!» Когда говорят: сделай то-то, и все будет хорошо, а если не сделаешь, все будет очень плохо, мы это называем шантажом. А у Иоанна Богослова такая система, где Христос спасает не от ада, где ад вообще не нужен, где людям предлагается нечто большее, чем избавление от зол.

Итак, мы видим определенную богословскую модель. Она существует параллельно с другими моделями, представленными в том же Новом Завете.

Это нормально, что христианство проповедует сразу три Евангелия. Иначе оно было бы инструментом одной ноты, танцором одного движения, одеждой одного размера. Любовь Божия в том, чтобы принять в Свои объятия разных людей, оставляя их разными, в том числе и в системе мышления.

Итак, первое Евангелие — возлюби Господа Бога твоего от всего сердца, забудь себя, следуй за Ним — и будь что будет! Все равно скоро все кончится.

Второе — отбрось старый кодекс книжников и фарисеев. Они его извратили и неправильно поняли. Возьми новую версию кодекса, улучшенную, исправленную и правильно понятую, то есть Новый Завет — в качестве нового свода правил.

И третье Евангелие — если ты не любишь, ты наверняка хороший человек, но ты — не в Боге. У тебя нет

любви, значит, у тебя нет содержания жизни. Мы предлагаем тебе Весть о Божией любви, которая раскроет тебя в Нем. И тогда ты поймешь и ощутишь смысл жизни, перестанешь бегать за бликами счастья, перестанешь создавать жизненные ориентиры, деля людей на правильных и неправильных.

Все эти три концепции подаются параллельно, и иногда у людей простых появляется желание уточнить: что же такое христианство? Мне кажется, это не совсем качественный вопрос. В нем надо заменить только одну букву: что такое христианства? Их много, по крайней мере — три, поэтому нельзя говорить о том, что христианское учение такое-то. Любой, кто выберет одно из этих направлений, будет христианином и не погрешит против Писания, но рядом он обнаружит еще несколько типов православного христианства, это иконы, это нормально.

Три школы, три стилия; выстраивать же из них лестницу мы не вправе. Они не связаны друг с другом последовательностью. В частности, эсхатологическое христианство (т. е. строящееся на ожидании скорого конца света) не учитывает, что естественная история будет длиться еще две тысячи лет и более. Оно имеет в виду, что вот сейчас прими Христа, отвергни себя и *по Мне гряди*, дальше — ждите в Иерусалиме, доколе облечетесь силою свыше. Потом сходит Дух Святой, и остается только быстрее всех оповестить Благой вестью, что вот-вот все закончится. У христианства этого типа нет долгосрочной программы. Поэтому в их эсхатологической перспективе все поставлено на высочайшую этику «здесь и сейчас».

Существует, однако, и иерархичное понимание трех моделей христианства: одна выше, другая ниже, третья посередине. У святых отцов есть замечательная

аналогия: раб, наемник, сын. Пусть и иерархично, но эта концепция демонстрирует существование трех ступеней, трех уровней христианства.

Но чаще всего та или иная модель христианства подается так, как будто других не существует. При этом возникает эффект ложного согласия: каждый хвалит православие за то, что считает в нем единственно главным, при этом все думают, что говорят об одном и том же. Потом болезненно переживают обнаружение полифонии в христианстве. Поэтому мы не имеем права градиловать типы христианства и говорить: есть высшее христианство (скажем, от апостола Иоанна), а есть какое-то низшее и еще ниже.

НАГОРНАЯ ПРОПОВЕДЬ: СМЕНА ОСНОВАНИЙ ПРАВЕДНОСТИ

Завет рабства и призыв к братству

Истолкование целей духовной жизни — главная экзегетическая задача учеников Христовых. Чтобы усвоить различие в понимании целей и средств христианской аскетики, надо помнить, что пастырской задачей святых отцов не было научно-историческое восстановление Христовых тезисов. Они решали несколько иные проблемы, в том числе проблему непонятности и несогласованности текстов Библии. Множество христиан, которым тексты Нового Завета непонятны, верили, что кому-то они, должно быть, вполне понятны. Отсюда и стремление святых отцов истолковать Евангелие так, чтобы оно стало понятным, непротиворечивым.

Не стоит упускать из виду и различие задач в разные эпохи: целевые аудитории Христа и святых отцов были разными. Естественным образом проповедники христианства во все века навязывали проповеди Иисуса

свои (благие и необходимые) пастырские задачи. Тогда как у Иисуса были Свои пастырские задачи.

В результате, когда наш современник читает Нагорную проповедь и ее традиционные толкования, речь Христа звучит как набор невыносимых банальностей: блаженны хорошие, ибо Бог любит хороших. Такой тип толкования видит инновацию только в повышении планки требований: «область запрещаемого законом, сравнительно с Ветхим Заветом, расширяется» (Еп. Кассиан (Безобразов). Лекции по Новому Завету. Евангелие от Матфея). Это порождает отношение к тезисам Нагорной проповеди как к недостижимым идеалам. Те немногие, кто их исполнил, достигли этого в совершенно искусственных условиях (отшельники, аскеты), что еще больше убеждает в практической невыполнимости заповедей Нагорной проповеди в духе перфекционизма.

Так возник конфликт интерпретаций Христовых требований и, как следствие, две изначальных и равно укорененных в Новом Завете модели понимания духовной жизни. Назовем их: «начальник — исполнитель» и «братство с Богом».

Моисей дал заповеди, народ послушно их исполняет. Если Иисус тоже дает заповеди, то, что бы Он ни сказал, в принципе ничего не меняется, модель «начальник — исполнитель», в которой человек всего лишь исполнитель повелений, остается. Сказано: не ешь верблюда и свинью, значит, не будем есть, а если бы сказано было наоборот, ели бы именно это, сказано: возлюби Яхве, а не Мардука, значит, будем любить Яхве.

Модель «начальник — исполнитель» основана на бесчувствии человека к Богу и Его мотивации. Поэтому мотивирующим началом в ней является угроза несчастий и смерти. Начинаящие яхвисты не чувствовали

разницы между Ваалом и Яхве на духовном уровне. Яхве регулярно тысячами вырезал недогадливых поклонников руками Моисея и его сторонников, и это убедило остальных, что Он благ. В этой модели предполагается, что исполнитель настолько недогадлив, что даже родителей своих не стал бы любить без репрессий со стороны Бога, а уж тем более отличать Бога от идолов, ценить жизнь братьев и т. п. Возможно, некоторые люди были гораздо пронизательнее целевой аудитории Моисея, но сама идея контракта с Богом делает их духовность по большому счету излишней. Все подано на уровне материализма: исполняй закон, и будет тебе благо, не исполнишь — смертью умрешь.

Христос же, наоборот, делает ставку только на духовность человека, невостребованную Ветхим Заветом. Он радикально меняет характер отношений Бога и человека, делает чуждой саму идею контракта (Завета), народу объявляет религию сыновства, а ученикам — религию братства с Богом. Ведь нормальный отец не заключает контракта с детьми, а дети — с отцом, они любят априори.

Наряду с моделью «начальник — исполнитель», служащей фундаментом для закона/договора, в Новом Завете присутствует мощное противопоставление закона и веры. В закон не надо веровать, его надо исполнять, следуя принципу «раб — господин». Но Иисус подрывает исходную формулу «божественного диктата»: *Я уже не называю вас рабами... но Я назвал вас друзьями* (Ин. 15: 15). Называя учеников братьями, Он ставит Себя в равное с ними положение перед Богом: *Иди к братьям Моим и скажи им: восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему* (Ин. 20: 17). Он умывает ноги ученикам, чтобы удалить саму возможность превозношения одного над другим, даже если один из них — Бог.

В этом контексте Нагорная проповедь есть подрыв основ иудаизма и язычества как общей исконной формулы религиозности. Христос идет таким путем, чтобы слушатель сам пришел к осознанию: почитаемый закон ему в принципе чужд. Иисус вскрывает внутренний конфликт законничества, выявляя невозможность полноценного соблюдения даже самых простых заповедей. (Прием противопоставления формального и духовного исполнения заповедей известен поздней раввинистической традиции.) Христос показывает, что самые банальные и, казалось бы, легкие заповеди нарушены с точки зрения духовности и их исполнение абсурдно. Вы думаете, что соблюли заповедь «не убий»? Нет, потому что в основании убийства лежит гнев на брата своего (Мф. 5: 22). Кто гневается, но не убивает, тот исполняет закон только формально, а не по существу. Вы исполнили заповедь «не прелюбодействуй»? Нет, потому что в основе прелюбодеяния — вожделение, и *всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем* (Мф. 5: 28). Но если не смотреть на девушку с вожделением, то как выбирать себе жену? По общим интересам? Это нонсенс, ведь тогда хороший друг может вполне заменить жену. То же касается и развода, клятвы и т. д.; в каждом из примеров слушатель начинал замечать внутреннюю противоречивость законничества.

Иисус доводит до абсурда надежду спастись исполнением закона, чтобы, обесценив достижения праведников, следующих модели «начальник — исполнитель», дать пространство для принятия Бога как отца и брата. Если понимать Нагорную проповедь Христа в русле поновленного закона, то она — недостижимая вершина, если же понимать ее как реформативное отношение с Богом, это практическое требование веры.

Закон для исполнения и принцип свободы

Эпоха закона объявляется Христом прошедшей: *Закон и пророки до Иоанна; с сего времени Царствие Божие благовестуется, и всякий дерзновением входит в нег»* (Лк. 16: 16). *Закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа* (Ин. 1: 17).

Апостол Павел, отвергая структуру закона, интерпретирует его так, чтобы соотношение «начальник — исполнитель» можно было заменить на «братство с Богом». Закон в его толковании превращается в фактор субъективного осознания своей немощи: *Я не иначе узнал грех, как посредством закона. Ибо я не понимал бы и пожелания, если бы закон не говорил: не пожелай* (Рим. 7: 7). В рамках закона *весь мир становится виновен перед Богом, потому что делами закона не оправдается перед Ним никакая плоть; ибо законом познается грех. Но ныне, независимо от закона, явилась правда Божия, о которой свидетельствуют закон и пророки, правда Божия через веру в Иисуса Христа во всех и на всех верующих, ибо нет различия, потому что все согрешили и лишены славы Божией... Где же то, чем бы хвалиться? уничтожено. Каким законом? законом дел? Нет, но законом веры. Ибо мы признаем, что человек оправдывается верою, независимо от дел закона... Итак, мы уничтожаем закон верою? Никак; но закон утверждаем* (Рим. 3: 19–31). Здесь мы видим доведение до абсурда идеи закона как инструкции свыше — она делает виноватым весь мир. Очевидна также подмена понятия «закон». В Ветхом Завете это государственный кодекс, данный для неукоснительного исполнения, а не для того, чтобы указать нам на невозможность его исполнить. Такой метод «утверждения закона» есть его радикальное

перетолкование, придание ему другого смысла. Так что христианское понимание закона и есть «уничтожение закона верою».

Чтобы избежать прямого столкновения закона и веры, апостол порождает нейтрализующий оксюморон: «закон веры/свободы». В этом кентаврическом понятии «закон» остается, но в сочетании с «верой» и «свободой» перестает быть обязательным. Таким образом, фундаментальные принципы Ветхого Завета в интерпретации Павла мутируют в свои противоположности. В ряде других мест он подменяет закон христианством или противопоставляет их: *Во всем, в чем вы не могли оправдаться законом Моисеевым, оправдывается Им всякий верующий* (Деян. 13: 39). *Вы не под законом, но под благодатью* (Рим. 6: 14). *И вы, братия мои, умерли для закона телом Христовым, чтобы принадлежать другому, Воскресшему из мертвых, да приносим плод Богу... но ныне, умерши для закона, которым были связаны, мы освободились от него, чтобы нам служить Богу в обновлении духа, а не по ветхой букве* (Рим. 7: 4, 6). *Конец закона — Христос, к праведности всякого верующего* (Рим. 10: 4).

Апостол видел тенденцию отката к иудейско-языческой модели «начальник — исполнитель» и в одном из ранних посланий предупреждал, что это делает христианство бессмысленным: *Узнав, что человек оправдывается не делами закона, а только верою в Иисуса Христа, и мы уверовали во Христа Иисуса, чтобы оправдаться верою во Христа, а не делами закона; ибо делами закона не оправдается никакая плоть. Если... я снова созидаю, что разрушил, то сам себя делаю преступником. Законом я умер для закона, чтобы жить для Бога... а если законом оправдание, то Христос напрасно умер* (Гал. 2: 16–21). *Закон дан до времени пришествия семени, к которому*

относится обетование... Итак, стойте в свободе, которую даровал нам Христос, и не подвергайтесь опять игу рабства (Гал. 3: 19; 5: 1).

Для Павла Завет есть вынужденная мера, продиктованная неготовностью людей к братским отношениям с Богом. *Закон положен не для праведника, но для беззаконных и непокоривых, нечестивых и грешников, развратных и оскверненных, для оскорбителей отца и матери, для человекоубийц, для блудников, мужеложников, человекохищников, (клеветников, скотоложников,) лжецов, клятвопреступников, и для всего, что противно здравому учению (1 Тим. 1: 9–10).* Апостол Иаков также применяет оксюморон: *закон совершенный, закон свободы (Иак. 1: 25).* И, доведя закон до абсурда, предлагает закон свободы в качестве выхода: *Кто соблюдает весь закон и согрешит в одном чем-нибудь, тот становится виновным во всем. Ибо Тот же, Кто сказал: не прелюбодействуй, сказал и: не убей; посему, если ты не прелюбодействуешь, но убьешь, то ты также преступник закона. Так говорите и так поступайте, как имеющие быть судимы по закону свободы (Иак. 2: 10–12).*

Радикальное иконоборчество блаженств

В Нагорной проповеди Иисус меняет икону рафинированного праведника на тех, кого этот праведник священно презирал. Идиоматическое выражение «блажен тот, кто...» указывает на того, кому стоит подражать, так как он угоден Богу. Икона праведности Ветхого Завета дается через описание достойного человека и его антиподов: *Блажен муж, который не ходит на совет нечестивых и не стоит на пути грешных и не сидит в собрании*

развратителей, но в законе Господа воля его, и о законе Его размышляет он день и ночь (Пс. 1: 1–2); Блажен муж, боящийся Господа и крепко любящий заповеди Его. Сильно будет на земле семя его; род правых благословится. Обилие и богатство в доме его, и правда его пребывает вовек... рог его вознесется во славе... (Пс. 111: 1–9); Блажен муж... который хранит субботу от осквернения и оберегает руку свою, чтобы не сделать никакого зла (Ис. 56: 2). Блаженны непорочные в пути, ходящие в законе Господнем (Пс. 118: 1). Блажен человек, которого вразумляешь Ты, Господи, и наставляешь законом Твоим (Пс. 93: 12). Блаженны хранящие суд и творящие правду во всякое время! (Пс. 105: 3). Блажен всякий боящийся Господа, ходящий путями Его (Пс. 127: 1).

На фоне этой величественной иконы праведника Христос провозглашает: «Блаженны нищие, плачущие, алчущие...» Нищие духовно, никчемные социально и зачастую бедные интеллектуально провозглашаются эталоном праведности. Блаженны конченные, потому что Бог любит и их!

Святоотеческая традиция множеством толкований стремилась сгладить этот момент. «Нищие духом» представлялись как истово кающиеся, смиренные — в общем, преподобные. Но в таком случае Иисус не сказал ничего такого, что стоило бы записывать: то, что смиренный и покорный Богу хорош, знали и без Христа. В наиболее раннем из неканонических текстов — Евангелии от Фомы — Иисус сказал: «блаженны бедные, ибо ваше — Царствие Небесное!» (Фом. 59). Иоахим Иеремисас комментировал: «Можно с уверенностью утверждать, что «нищие» — это угнетенные в самом широком смысле слова: притесняемые, которые не в состоянии себя защитить, отчаявшиеся, неизлечимые... Он называет их голодными, плачущими, больными, труждающимися,

обремененными, последними, простодушными, потерянными, грешниками».

Блаженны алчущие и жаждущие правды — возможно, у Луки это про еду, *ибо насытитесь*, а слово «правды» было дописано. Из неканонических «Аграф» Иисуса: «Блаженны о погибели неверных скорбящие». Для того чтобы любить, Богу не нужны основания, положительная характеристика, а нам нужны, и поэтому мы стремимся превратить плачущих, алчущих и нищих в достойных людей, чтобы согласиться со Христом любить их. Но это полное непонимание сути Нагорной проповеди. Стремление к возвышению «блаженных» есть возвращение к языческому почитанию полубогов, героев, сверхчеловеков. Господь призывает к жалости, состраданию и любви Отца Небесного. В Его глазах никчемный, страдающий, бедный достоин той же любви, как и праведник, *который не ходит на совет нечестивых и не стоит на пути грешных и не сидит в собрании развратителей* (Пс. 1). В этом есть превосходство праведности фарисеев — «отделенных» (*ивр.* פָּרָשׁ).

Если Христос пришел для того, чтобы люди вели себя лучше, то иудаизма и пророков вполне хватало. Если Христос пришел для того, чтобы люди стали лучше, значит Он Сам оказывается не способен принять нас такими, как мы есть. Основной человеческий порок — любить хороших, исправлять плохих, убивать неисправимых. Получается, Бог оцезживает людей, выбирая только хороших, ровно так, как это делают худшие из нас. А ведь Христос учил, что быть сынами Отца Небесного означает не различать людей по критерию праведности, *ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных* (Мф. 5: 45).

Если Христос пришел для того, чтобы люди вели себя лучше, то и Его Церковь не более чем ведомство/

полиция нравов. Что делает ее для благовоспитанных людей практически ненужной. Именно таким — снисходительно-ненавистническим — был взгляд на религию у коммунистов XX века.

Толкование смысловых перекрестков

Намерение нивелировать острые углы Христовой проповеди свято, оно порождено стремлением обеспечить христианством миллионы желающих общаться с Богом, но не способных это делать иначе, кроме как по формуле «раб и господин».

Нагорная проповедь неоднородна (особенно у Луки); ее компоновка образует перекресток смыслов и дает возможность истолковать текст как в поддержку принципа «начальник — исполнитель» (ссылаясь на Мф. 5: 18–19), так и «братства с Богом» (ссылаясь на следующий, 20-й стих): *истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна йота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все. И тут же: говорю вам, если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное.* В сумме, если действительно нельзя нарушать ни одной черты Ветхого Завета, то наша праведность никак не превзойдет праведности книжников и фарисеев.

Вслед за текстом следует и традиционная непоследовательность толкований. Например, епископ Кассиан (Безобразов), комментируя Нагорную проповедь, пишет: «В отрывке 5: 17–48 дается учение о ветхозаветном законе как основании христианской жизни... Сказать, что не пропадет ни одна йота и ни одна черта, значит закрепить со всей силой нерушимость и незаблемость закона... Утвердив нерушимость закона, Господь призывает

к его соблюдению». И тут же через пару страниц: «Как бы ни был смысл закона возмездия в Ветхом Завете, — заслуживает внимания, что Иисус его отменяет». По той же схеме толкуют и святые отцы: в стихе 18 подчеркивая значимость закона, а в стихе 20 — радикальный разрыв с законом.

Смена мотивации праведности

Критики уже не раз подмечали, что мотивация заповеди (пенитенциарная/карательная функция) уничтожает ее добродетельность. Например, *люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею и всеми силами твоими... ибо Господь, Бог твой, Который среди тебя, есть Бог ревнитель; чтобы не воспламенился гнев Господа, Бога твоего, на тебя, и не истребил Он тебя с лица земли* (Втор. 6: 5, 15). Иначе говоря, люби, а то убью! *Если вы будете слушать заповеди Мои, которые заповедую вам сегодня, любить Господа, Бога вашего, и служить Ему от всего сердца вашего и от всей души вашей, то дам земле вашей дождь в свое время, ранний и поздний; и ты соберешь хлеб твой и вино твое и елей твой и т. д.* Ну а если нет — *тогда воспламенится гнев Господа на вас, и заключит Он небо, и не будет дождя, и земля не принесет произведений своих, и вы скоро погибнете с доброй земли, которую Господь дает вам* (Втор. 11: 13–17). Тот же принцип можно проследить во всех прочих постановлениях Господа. Чего же стоит праведность добродетельных в таком случае, не тот ли самый страх руководит ими?

Нет, не только, есть еще отвращение, презрение. Почему человек не ворует, не дерется, не впадает во вся тяжкая? С нашей точки зрения, это низко, некрасиво,

недостойно, так поступают грешники и язычники, и мы слишком брезгуем ими, чтобы поступать так же.

Христос говорит современникам: «Вы не любите негодяев, вот почему вам не хочется быть негодяями». Он вскрыл основание их праведности, показал, что оно питается презрением к грешникам. В той системе мышления иначе и быть не могло.

Как ни мил нам лозунг «ненавидь грех, но люби грешника», он в корне неверен. Если мы ненавидим грех и исповедуем свободу воли человека, то, когда мы осознаем, что грех избирается свободно, наша ненависть ко греху переходит на грешника, ведь он сам отождествил свою волю с грехом, избрал грех, а не грех избрал его. Так рассуждали аскеты иудаизма, их суждение логично, и для святых Ветхого Завета отождествление грешников с грехами было естественным. Презрение к грешнику стало главным основанием ветхозаветной праведности.

Ты совершаешь хорошие поступки, потому что боишься поступать плохо или тебе не хочется быть плохим перед самим собой. Выявив это, Иисус обесценил ветхозаветную праведность. Его программный тезис: *если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, вы не войдете в Царствие Небесное* (Мф. 5: 20). Та формула праведности была единственно возможной, а в исполнении книжников и фарисеев — предельной для Иудеи, выше некуда. В такой ситуации надо было или менять формулу праведности, или отбрасывать ее полностью.

Перед этой же дилеммой оказался, например, и Мартин Лютер в XVI веке: он не мог призывать своих последователей к высшей праведности в контексте католической аскезы, потому что невозможно было превзойти таких великих светочей, как Бенедикт Нурсийский, Фома Аквинский, Франциск Ассизский и прочие.

Поэтому он поменял контекст определения праведности — провозгласил праведность по вере.

Христос радикально изменил правила определения праведности. Он сказал, что ее надо искать не в тщательности, не в скрупулезности, не в перфекционизме исполнения заповедей, а в ином поле. И этим уничтожил фундамент известной иудеям аскетике. *Если вы любите любящих вас, какая вам за то благодарность? ибо и грешники любящих их любят. И если делаете добро тем, которые вам делают добро, какая вам за то благодарность? ибо и грешники то же делают. И если займы даете тем, от которых надеетесь получить обратно, какая вам за то благодарность? ибо и грешники дадут займы грешникам, чтобы получить обратно столько же* (Лк. 6: 32–34; ср. Мф. 5: 46–47).

Если мы действительно хотим быть сынами Отца Небесного, то должны стремиться быть похожими на Него, как дети подражают отцу. Речь, конечно, не о подражании вездесущности, всемогуществу, а о продолжении Божиего взгляда на людей. Как, например, дети Авраама считались продолжателями его нрава. Нужно поступать так, как Отец, а *Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных* (Мф. 5: 45). Он равно *благ к неблагодарным и злым* (Лк. 6: 35–36), то есть Он не отличает праведника от неправедника. Стало быть, и наша праведность должна иметь этот параметр, который Христос выделил как главнейший. Если наша праведность делит людей на праведных и неправедных, более того — основана на этом делении, то мы не лучше атеистов и язычников.

Иисус всерьез предлагает отбросить идею грешника, этот карикатурный образ, который мы носим в себе, как иудейский вирус. Тогда мы сможем понять революцию нравственности, которую предлагает Иисус

и которая слишком радикальна, чтобы ее приняло большинство. В основу религии и морали Христос полагает новую духовность — не страх воздаяния и не эгоцентрический альтруизм, а осознание себя как детей/братьев Бога, Который *благ к неблагоприятным и злым*.

Дальнейшее раскрытие этой идеи: *Я говорю вам: не противься злему. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую; и кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду; и кто принудит тебя идти с ним одно поприще, иди с ним два* (Мф. 5: 39–41). Что это означает? Это и есть повторение за Богом: в реальности Бог не останавливает зло — и вы не останавливайте! Сегодня это звучало бы примерно так: в мире несправедливость, преступления — Бог что-то делает? Нет. А почему же вы делаете? Воспротивимся злу, расстреляем всех поганцев... всё это мы уже слышали.

Хотите следить за строгостью морали, следите, но не назначайте Бога инспектором морали; делайте это для своего комфорта, но не приписывайте Богу (как это делал Ветхий Завет). Если же хотите быть Его продолжением, подражайте Его непротивлению злу, ведь Он ничего не делает, чтобы спасти праведника от перелома ноги, а невинных детей — от мучительных болезней. Человеческая борьба за комфорт должна иметь свое место и называться своим именем, но наша история отношений с Богом не об этом.

Итак, смена оснований этики и духовности базируется на двух предпосылках. Первая: естественная эволюционная мораль не должна выдавать себя за духовность — *Не то же ли делают и мытари?... не так же ли поступают и язычники?... ибо и грешники любящих их любят*.

Вторая предпосылка: духовность проявляется в нашем неизменном отношении как к праведнику, так

и к грешнику. Если вы хотите походить на Бога в том, в чем Он не похож на вас, — любите врагов ваших, не различайте праведных от неправедных, ибо дождь льет на всех одинаково и Бог *благ к неблагодарным и злым* (см. Лк. 6: 32–36). Тогда *будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных. Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный* (Мф. 5: 45, 48). Это центральный момент в перемене главного идентификатора духовности. «Старец сказал: кто не принимает каждого, как брата, но различает (одного от другого), тот несовершенен» (Патерик. 1, 31).

В ПОИСКАХ КРИТЕРИЯ СВЯТОСТИ

Разнообразные типы опознания Бога

Бог непознаваем по Своей сути. Любящим Его людям остается прибегать к разного рода методам Его опознания, причем каждый исходит из своих духовных способностей и религиозно-культурного контекста. В результате мы по-разному регистрируем присутствие Бога, Его существование и действие.

Для христиан с сильной интуицией, ощущением присутствия Бога, но отсутствием опыта личной Встречи с Ним словесные описания Бога являются не просто откликами, но формой Его существования в их сознании. Потому для них так важно стоять за каждую йоту, за каждый ять, как минимум в богословских формулировках. Оттого им важно правильно говорить и не менее важно, что другие говорят неправильно. На этом уровне богопознания правильное говорение и есть православие: слова оказываются главным (иногда единственным) символом Бога, а покушение на канонические тексты и речи определяется как покушение на Него.

Для христиан с опытом Встречи обрядовые действия и высказывания о Боге глубоко вторичны — первичен опыт богообщения. Господь говорит о непростительной хуле на Духа Святого: *Истинно говорю вам: будут*

прощены сынам человеческим все грехи и хуления, какими бы ни хулили; И всякому, кто скажет слово на Сына Человеческого, прощено будет (Мк. 3: 28; Лк. 12: 10). Сейчас мы обойдем вопрос о том, что же такое хула на Духа; для нас важно, что Иисус легко прощает все виды хулы на Себя Самого. Он понимал дистанцию между разнообразными представлениями о Нем (Мф. 16: 14) и Им Самим. Господь так легко прощает богохульство потому, что отличает образ в головах людей от сущности предмета.

Всякое богохульство относится к искаженному образу Бога, который хулит богохульник, и потому хуление может быть справедливым: критика того или иного представления о Боге есть неотъемлемая черта почти всякого богословского сочинения. Допуская возможность хулы на Бога, христиане подразумевают, что словесные образы Господа Бога тождественны Ему, — тогда действительно логично рассудить, что отрицание словесной презентации есть отрицание самой сущности Бога. В истории Церкви споры об этом связаны в основном с так называемым имяславием. Но даже лютые иконоборцы VII–IX веков, отрицая писанные образы и хуля их идею, не думали хулить или отрицать Бога. Таким образом, определение духовности или бездуховности через правильные речи ограничивает опыт богообщения умением выразить его в подходящих словесных формулировках.

Другие религиозные подвижники фиксируют Бога в ощущениях, переживаниях, состояниях. Эти ощущения канонизируются ими с той же ревностью и блюдутся как Святая Святых Бога. При этом в золотую рамку идентификатора Бога могут попасть самые разные состояния: от эмоционально насыщенного «непрестанного плача» до бесстрастия в желаниях и молитвы без образов.

Достоинством этого метода боговосприятия является бóльшая интуитивная понятность, узнаваемость

присутствия Бога, нежели в рациональном определении Бога через высказывания, суждения. Недостатком является то, что канонизация подобных состояний как критерия богоприсутствия сужает палитру христианского религиозного опыта набором «правильных» переживаний. Сколько бы ни разрывал Бог завесу надвое (Мк. 15: 38), такой тип христианина всегда загордится завесой правильных состояний от всей остальной религиозной жизни.

Так как богообщение — один из фундаментальных субъективных опытов, третий тип идентификации Бога пролегает по ту сторону слов и ощущений. Этот опыт не сводится к эмоциональному или интеллектуальному его отражению — как и, например, феномен любви. Если вы спросите, по каким признакам можно зафиксировать настоящую любовь, то правильного ответа не найдется ни в области слов, которые влюбленные говорят друг другу, ни в области состояний, которые они переживают. Настоящая любовь свидетельствуется несомненностью из себя самой. Аналогично нами переживаются и другие интроспективные феномены: свобода воли, единичность «Я» и т. п.

Некоторые религиозные мыслители приходят к этому логическим путем, от недоверия к экстатике и богословию. Иным дано познать это опытом, но они не имеют возможности донести до остальных (особенно до христиан первых двух типов идентификации Бога), что именно понимается под богоприсутствием, если не слова и не состояния.

Христианство и элитарность

Высокая духовная идея, брошенная в неподготовленную среду, очень скоро начинает работать в обратном направлении. Проповедь смирения оборачивается тем,

что несмиранные поднимаются наверх и оттуда попрекают нижних отсутствием смирения, придавая самой идее совершенно другой смысл: слушающие их считают, что смирение — это угодливость перед начальством.

Проповедь любви оборачивается тем, что наглые говорят о любви к ним, а о любви к другим — только при условии любви к ним. Например, паства должна любить священноначалие, а нелюбящие священноначалие — не паства, поэтому священноначалие не обязано их любить.

Иисус знал это и формировал сообщество способных на большее, нежели отрешенность ессеев, решимость зилотов, праведность фарисеев и грамотность книжников и саддукеев. Он не искал пиара (Мф. 8: 4; Мк. 8: 30) и не доверял народной любви (Ин. 5: 34, 41–42; Мф. 15: 8), убегая от ее амбициозных эгоцентрических объятий (Ин. 6: 15).

Наша задача не в том, чтобы сказать: «Вот так не надо, а вот так надо!» — но в том, чтобы как можно глубже осознать, прочувствовать, что те структуры мышления, которые создали неприемлемую для нас версию христианства, и те, которыми мы мыслим ее отвержение, — обе равно укоренены в бытии и не могут быть противопоставлены как «правильное» и «неправильное».

Неспособность к духовной жизни

И. А. Ильин в работе «Путь духовного обновления» разделяет веру на два уровня: потребность верить и способность верить. Он пишет: «Русский язык придает идее „веры“ два различных значения: одно связывает веру с потребностью верить, а другое — со способностью веровать. Верят — все люди, сознательно или бессознательно, злобно или добродушно, сильно или слабо.

Веруют же — далеко не все: ибо верование предполагает в человеке способность прилепиться душою... к тому, что действительно заслуживает веры, что дается людям в духовном опыте, что открывает им некий «путь ко спасению». В карты, в сны, в гадание, в астрологические гороскопы — верят; но в Бога и во все божественное — веруют». Сегодня немало верующих, полагающихся на Бога как на гадание или астрологический прогноз.

Основной оппонент духовности не бесы и не страсти, а неспособность к духовной жизни. Это четко артикулировано в определенных принципах Христова Благовестия. Иисус открыто проповедует народу, в то же время Ему важно отделять способных от неспособных. В гностической терминологии — пневматиков от профанов. В терминологии Евангелий — тех, «кому дано», от тех, «кому не дано»; тех, у кого «есть уши слышать», от тех, у кого нет; тех, у кого десять талантов, от тех, у кого два, и т. д.

Благоговейное и внимательное отношение к Благовестию и благовестуемым подвигает нас, учит, требует, чтобы мы не осуждали тех, «кому не дано» и не мерили всех одной меркой разбойника Прокруста. Единая мера для всех слепа и бесчеловечна, она не видит индивидуального дара и бездарности. Вот почему Иисус говорил Своим ученикам: *вам дано знать тайны Царствия Небесного, а им не дано* (Мф. 13: 11). Ибо *одному дал он пять талантов, другому два, иному один, каждому по его силе* (Мф. 25: 15). Не замечая этого изначального неравенства, мы так или иначе приходим к осуждению тех, кто, имея один талант, не может соответствовать уровню того, кому Бог дал пять. Им попросту несвойственен другой тип религиозности: как несвойственно коню порхать, а бабочке — тащить повозку. Арсенал религиозных актов одного таланта также ограничен в сравнении

с пятью; тем более речь может идти не столько о количестве, сколько о направленности даров Духа. Апостол Павел пишет, что причастность Духу может выражаться различными способами. При этом никто не должен пенять другому на отсутствие того, что имеет сам. Христиан нельзя измерять одной меркой. *Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех. Но каждому дается проявление Духа на пользу. Одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом; иному вера, тем же Духом; иному дары исцелений, тем же Духом... Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно* (1 Кор. 12: 4–11).

Христос и притчи

К простым душам Иисус обращался притчами. Банальные значения притч для большинства становились их предельным смыслом. Этот прием уловили ученики и спросили Его наедине: *для чего притчами говоришь им? Он сказал им в ответ: для того, что вам дано знать тайны Царствия Небесного, а им не дано, ибо кто имеет, тому дано будет и приумножится, а кто не имеет, у того отнимется и то, что имеет; потому говорю им притчами, что они видя не видят, и слыша не слышат, и не разумеют; и сбывается над ними пророчество Исаии, которое говорит: слухом услышите — и не уразумеете, и глазами смотреть будете — и не увидите* (Мф. 13: 10–14). Основой данного объяснения выступает *им не дано*. Грезы о том, что всем людям равно доступно духовное обновление и всякая душа — христианка, как видим, совсем несвойственны Богу.

В притче кроется более глубокий смысл, нежели в самом повествовании. Слушателю предлагается самому добраться до смысловой глубины через отвержение притчи и принятие ее на другом уровне (похоже на коаны в дзен-буддизме). Если мы сами не поняли притчу, значит, неспособны на большее и должны довольствоваться ее моралистикой, афористичностью и т. п.; готовый же «правильный ответ» из духовного «решебника» не даст нам ничего. Тот, кто проговорит для нас глубинный смысл, попросту отнимет возможность открыть этот смысл самостоятельно.

Для простых душ текст притчи и его толкование все равно останутся явлениями одного порядка. Но неудовлетворенность притчами есть верный признак ученика Христового. Апостолы часто оставались в недоумении от странных Христовых притч, понимая, что их содержание скрывает нечто большее. Однако, прося Учителя напрямую подать им «правильный ответ», они допускали методологическую ошибку, закрывая для себя эвристическое пространство притчи. Если бы ее можно было истолковать так же просто, как произнести, приточность не имела бы смысла. Таким образом, даже услышав «правильное значение», слушатели оказывались в исходном положении: толкование притчи есть еще одна амбивалентная притча, допускающая несколько толкований. Например, растолкованная притча о сеятеле может означать равенство всех людей перед лицом Бога, так как ни одна из «почв» не виновата в том, что она камениста, утрамбована и т. д. Столь же законно и обратное толкование: люди повинны в своих страстях, мешающих им принять проповедь как следует. Наверняка у вас есть и третье толкование. Это значит, что объяснение Иисуса не может ничего объяснить там, где предполагается собственная интерпретация текста сообразно индивидуальным запросам.

Свидетельство опыта как принцип раннего христианства

Современной философии и богословию известны гностические принципы апелляции к опыту. Применение термина «гностический» может навести на мысль о попытке реабилитации гностического сектантства II–III веков. Но все движения, известные сегодня как гностические, представляют собой лишь различные модели искажения раннего христианства в разрозненных группах, объединявшихся вокруг проповедников и практиков, таких, как Василид, Валентин, Керинф, Маркион и др. Христианство справедливо оценивает эти школы крайне негативно. Тем не менее мы можем обнаружить один из важных гностических принципов — апелляцию к скрытому духовному знанию/опыту — и у первых христиан.

Главный духовный тезис христианства таков: если после познания/прикосновения к Богу структура нашего мышления по-прежнему противопоставляет людей и поступки, то совершенно неважно, что именно мы представляем в качестве приоритета. Мышление и суждения такого христианина не будут принципиально отличаться от языческих, то есть христианство не выступает как новая религия. Человек, который выводит свое преимущество, противопоставляя «плохих» и «хороших», остается тем же, какую бы версию атеизма или религии он ни выбрал. В этом отношении расизм, фашизм, национализм и народное христианство структурно мыслят одинаково.

Гностики II–IV веков отторгали профанов (бездуховных) от общения с собой, то есть принцип противопоставления одного типа христианства другому был для них первостепенным. Это обстоятельство плюс обильное привлечение языческой мифологии к объяснению картины мира обесмыслили их «духовное знание»

(гнозис). Оно оказалось неспособно отразить мир глазами Бога — в Его взгляде и мытарь и фарисей выходят оправданными из храма, а духовно богатый должен родиться заново, как рыбак или конюх.

В евангельской проповеди Иисус не раз говорит о том, что Бог не различает праведных и неправедных (Мф. 5: 44–48), отказывается быть инспектором морали, инквизитором мысли и т. п. Если, познав Бога, человек меняет принцип суждения о мире и других, то именно в этом, и только в этом фиксируется, что «мы во свете!».

Гностический принцип вообще и раннего христианства в частности состоит в том, что существует истинное знание (не как тайная информация, интеллектуальный конструкт, а как духовный опыт), причастность к которому превращает в ничто все остальное: обрезание и необрезание, рабство и господство, «грех» и «праведность», соблюдение и несоблюдение календарей, обрядов и предписаний. Принятие этой истины уничтожает сам фундамент противопоставления. Это есть свобода во Христе: *если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными* (Ин. 8: 31–32). Свобода не от иудейских предписаний в пользу христианских, а от самой ситуации, когда предписания необходимы. Об этом еще будет сказано ниже.

Чтобы не быть обвиненным в проповеди гностицизма, лучше бы выйти за рамки гностического словаря. Пару противоположностей «пневматики (духовные) — профаны» лучше заменить на более благозвучные пары «духовный — народный», «опытный — подражательный» или «причастный — жаждущий» типы христианства. В том смысле, что святые представители «жаждущего» типа недополучают Бога, которого жаждут, из-за неспособности к причастному типу богообщения. Ни один тип

христианства не лучше и не хуже другого, они просто разные. Если угодно, в своей жажде и стремлении «жаждущий» христианин может быть во много раз лучше «причастного», во много раз трепетнее и героичнее. Но признаком того, что он не видит Бога, является его искреннее согласие с набором идентификаторов духовности, которые по своей сути являются материалистическими заменителями (суррогатами духовности).

«Жаждающие» могут быть прекрасными людьми любого сословия, уровня культуры и интеллекта. Единственное, что их отличает от причастных христиан, — неспособность распознать радикально новое в Новом Завете. Они не могут стать причастными Богу в рамках своего материалистического подхода, но у них есть интуиция Бога и потребность в Его существовании. Так или иначе Бог остается для них более внешним объектом, сулящим выгоду или угрозу.

Сознание большинства людей использует только материалистические инструменты для конструирования общения, в том числе и с Богом. Вследствие этого большинство принимает модели утверждения духовности, вполне доступные и атеистам — те ведь тоже борются со своими пороками, делают замечания другим и стремятся к самосовершенствованию.

Действуя на уровне интуиции, в методологии обнаружения Бога «жаждущие», по сути, остаются духовными материалистами. Это приводит их к соответствующей функциональной модели Бога: Он нужен для успеха, здоровья, денег и т. п. Если бы они точно узнали, что Бог неэффективен, то спокойно бы отвергли Его. Здесь и проходит граница между Ветхим и Новым Заветами. Иисус не помог Израилю, обнажил Свою немощ и был отвергнут иудеями. А для христиан эта немощ стала божественной.

Мы условно выделяем в христианстве разные типы с целью качественно понять тех прекрасных людей, которые не ищут и не запрашивают глубин и высот православия. Народное христианство характеризуется большей степенью психической зависимости от культурного окружения. Эта черта социальности вообще свойственна тоталитарным обществам, средневековой ментальности или просто людям с непритязательными духовными запросами. Они ничем не ущербнее «причастных», кроме этой духовной непритязательности. Так или иначе народный тип христианства приходит к общерелигиозной формуле: задобри бога, иначе он тебе сделает плохо. В этом случае все христианские послания о свободе и легкости заповедей становятся бессмысленными. Народное христианство обесмысливает духовное христианство, а духовное понимает и принимает народное как один из модусов нехристианского христианства. В таком перманентном внутреннем напряжении развивалось православие на протяжении всей его истории. От самого начала и до сего дня мы можем найти много свидетельств в пользу обоих пониманий христианства.

Жажущих часто порицают за «слепую веру». С точки зрения причастных, она действительно слепа, так как, говоря о Боге, ориентируется не на Бога, а на человеческие правила веры, указы священноначалия, традицию. Но порицать за это с точки зрения причастности несправедливо: мы призваны любить другого не за то, что он такой, как мы, и даже не за то, что он может стать таким, как мы, а как любит Бог — за то, что он другой, за то, что он — не ты.

Для причастного христианства очевидно, что *верующий в Сына Божия имеет свидетельство в себе самом* (1 Ин. 5: 10), тогда как подражающий (т. е. желающий, но неспособный верить полноценно) не видит в себе

того, о чем говорит вера, поэтому постоянно запрашивает внешние свидетельства и подтверждения.

Апостол Павел пишет: *все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии. Потому что вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить в страхе, но приняли Духа усыновления, Которым взываем: «Авва, Отче!» Сей самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божии* (Рим. 8: 14–16). То есть не внешние признания юрисдикций, архиереев и священников, а Сей самый Дух свидетельствует о полноценности нашего христианства. Приняв Духа усыновления, мы не должны снова жить в страхе справок, запретов и постановлений епархиальной бюрократии.

Главным в духовном христианстве является личный опыт Встречи с Богом. *Для чего моей свободе быть судимой чужою совестью* (1 Кор. 10: 29), *свидетельствует мне совесть моя в Духе Святом* (Рим. 9: 1). В этом контексте никто не может отлучить или принять в христианство, кроме Самого Духа, Которым мы взываем: «Авва, Отче!» Такой духовный волюнтаризм возможен только потому, что у опытно верующих *чувства навьком приучены к различению добра и зла* (Евр. 5: 14). Христианин во внутреннем опыте от Самого Бога получает уверенность в истинности своих состояний, решений и суждений. Исходя из этого, апостол Иоанн пишет: *вы не имеете нужды, чтобы кто учил вас; но как самое сие помазание учит вас всему, и оно истинно и неложно* (1 Ин. 2: 27). Итак, *верующий в Сына Божия имеет свидетельство в себе самом; не верующий Богу представляет Его лживым, потому что не верует в свидетельство, которым Бог свидетельствовал о сыне Своем* (1 Ин. 5: 10). Но разве представителям народного христианства не кажутся лживыми все апелляции духовных к «Богу в душе», «помазанию, которое учит», личному «чувству различения», внутреннему «свидетельству Духа»? Да, у этих сомнений тысяча

оснований, но и с противоположной точки зрения, имитация древности и разнообразные попытки манипулировать божеством «Иже на небесех» — не менее яркое свидетельство бездуховности и упадка. Однако основанное на незыблемых основаниях Типикона и связанное одной цепью рукоположений.

Народное христианство

Остановимся детальнее на этой непорицаемой неспособности к свободной духовной жизни во Христе. Люди во многом прекрасные, но неспособные принять христианство как качественно иную духовную жизнь, вынуждены определять значение понятия «духовность» (того, что не дано) через посредство других понятий, то есть на основании материальной эмпирики (того, что дано). Так, например, если вы не пробовали груш, вам остается теоретически выводить их вкус, со слов пробовавших, из сравнения яблока и дыни. Не евший груш канонизирует описание: «Груша есть среднее между яблоком и дыней». Вкус груши будет подменен правильным словесным сравнением. Если же сравнение отличается по звучанию, например: «Груша подобна манго с нектарином», оно не будет принято. Неспособные к христианской глубине духовной жизни вынуждены обращаться к внешним текстам и критериям, о них спорить, с ними связывать незыблемость веры.

Они оказываются в столь уязвимом положении благодаря установке о всеобщей доступности предельной причастности Богу, навязанной открытостью раннего христианства. Однако уже апостол Павел отделяет «духовных» от «душевных» не по степени греховности, а по типу веры. Апостол апеллирует к скрытому

духовному знанию/опыту, данному Богом только верным. Характеристика его христианского благовестия никак не сводима к стандартным десяти заповедям и вообще к принципу всеобщих предписаний закона Божия. *Мудрость же мы проповедуем между совершенными, но мудрость не века сего и не властей века сего преходящих, но проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей, которой никто из властей века сего не познал; ибо если бы познали, то не распяли бы Господа славы. Но, как написано: не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его. А нам Бог открыл это Духом Своим; ибо Дух все проникает, и глубины Божии. Ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия. Но мы приняли не духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога, что и возвещаем не от человеческой мудрости изученными словами, но изученными от Духа Святаго, соображая духовное с духовным. Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем надобно судить духовно. Но духовный судит о всем, а о нем судить никто не может. Ибо кто познал ум Господень, чтобы мог судить его? А мы имеем ум Христов (1 Кор. 2: 6–16).* Деление людей на духовных и душевных у апостола обходится без унижения последних, как это было у гностических сект. Тем не менее сам принцип неуниверсальности христианства, то, что высшая его сокровенная тайна открыта только духовным верующим, свидетельствует о существовании аккуратного, но принципиального отмежевания от «душевного» типа христианской религии. Преподобный Ефрем Сирийский, толкуя слова апостола

душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, пишет: «Люди животные, не восприяв Духа, считают это глупостью. Это то же, что сказал: не бросайте жемчуг пред свиньями (Мф. 7: 6). И не могут разуместь, поелику духовно исследуется (это), то есть чрез духовного человека».

Святитель Климент Александрийский начинает свои «Строматы» так: «Но поскольку не каждому гносис, то и сочинения наши для большинства, как говорится в пословице, что лира для осла. Свиньи предпочитают грязь чистой воде. Об этом же слова Господа: *потому говорю им притчами, что они видя не видят, и слыша не слышат, и не разумеют* (Мф. 13: 13). Это не означает, что Господь ответственен за непросвещенность толпы (так считать было бы нечестиво). Пророчески проникая в души, Он намекает на то, что в скором времени проявятся их неразумность, и они будут не в силах понять Его слов» (1, 2).

Постулат об одной природе духовных и физических переживаний

Простота народного христианства воспринимает и осмысливает духовные и физические переживания как однотипные. Как следствие, духовность и материальность представляются вполне конвертируемыми. Таким образом, вера легко определяется ее внешними проявлениями.

Для многих христиан «духовность» не может быть прожита как самостоятельный феномен, их способ осмысления духовной реальности находится в той же плоскости, что и осмысление реальности физической. По этой причине неизбежно происходит противоположение

Бога и человека — человеческого и божественного. Появляется дуальный аскетизм (он присутствует в большинстве религий), в котором духовное и материальное полагаются в одном и том же поле и вытесняют друг друга. Опасность дуального аскетизма в том, что столкновение параметров человеческой природы приводит к угнетению одного за счет другого. Подвижники такого типа внутренне обоснованно мотивированы плохо есть, мало спать и т. п. ради увеличения коэффициента «духовности».

Если верующий в Бога полагает, что от недоедания Бога станет больше, значит, в его душе колбаса и Бог ютятся на одном пространстве и виталкивают друг друга. В таком положении верующий, конечно, предпочитает Бога колбасе и прочим удовольствиям жизни. Подвижник задвигает колбасу прочь и пытается усилить присутствие Бога отсутствием чего-либо вкусного/приятного. Действие это чрезвычайно похвально и является истинным подвигом в той картине мира, где Бог соперничает с колбасой. В этой дуальности подвижник избирает Бога, и это есть полноценный акт веры.

Здесь духовность уже не может выйти из своих телесных характеристик. Например, в христианстве монах не может достойно прекратить свое монашество. Это происходит по той причине, что провозглашаемая на словах разделенность плоти и духа не была пережита на опыте и потому не может быть разделена на практике. Интенсивная духовная жизнь такого человека будет отождествляться с материальными (психическими) практиками (стены монастыря, одежда, пища, режим), а диалектики противоположностей всегда будут выдавать за духовность борьбу за нее.

Для представителей другой модели христианства Бог и колбаса — феномены настолько различного

порядка, что колбаса (как и прочие блага жизни) может быть принята наряду с рыбой, которую Христос жарил для Своих учеников (Ин. 21: 9). Подвижник второго типа также может отказаться от колбасы, но уже в качестве свободного юродства перед Богом, как условной части отношений с Ним. В пользу этого соотношения величин важно евангельское свидетельство, что Христос не боролся с колбасой. Исключая начальные сорок дней, Он вообще не постился. Зато Ему приходилось отвечать на вопросы типа: *почему ученики Иоанновы и фарисейские постятся, а Твои ученики не постятся?* (Мк. 2: 18). А также слышать в Свой адрес порицания: *Пришел Сын Человеческий, ест и пьет; и говорят: вот человек, который любит есть и пить вино, друг мытарям и грешникам* (Мф. 11: 19).

Апостол Павел разделяет христиан на категории «немогущий в вере» и «свободный во Христе». Апостол считал борьбу с жизненными благами вторичной по сравнению с любовью к немощному брату во Христе. Павел принимает оба типа христианства как внутренне подлинные действия перед Богом: *Кто различает дни, для Господа различает; и кто не различает дней, для Господа не различает. Кто ест, для Господа ест, ибо благодарит Бога; и кто не ест, для Господа не ест, и благодарит Бога* (Рим. 14: 6). *Ты имеешь веру? имей ее сам в себе, пред Богом. Блажен, кто не осуждает себя в том, что избирает* (Рим. 14: 22). Для самого же апостола материальные предписания не относятся к духовной жизни, *ибо Царствие Божие не пища и питие, но праведность и мир и радость во Святом Духе* (Рим. 14: 17).

Можно посетовать, что примирительный взгляд апостола Павла на соперничающие типы духовности почти не принят Церковью — ни в истории, ни даже в современности. По вопросам «пищи и пития» христианство

Нового Завета сказало свое последнее и решительное слово — но кажется, что некоторые из «немощных в вере» чад Божиих до сих пор не в курсе. Нет, они, конечно же, в курсе, просто не могут принять глубокую идею апостола Павла о равенстве едящих и неедящих, различающих дни и неразличающих.

Здесь мною упомянут пост только в качестве попытки показать, что часть христианских подвижников в своих суждениях о духовности вынуждены ориентироваться в материальном поле явлений. Откуда и получается: чем строже ты постишься, тем ты духовнее.

ОБРАТНАЯ СТОРОНА НИМБА

Побочные эффекты праведности

Закадровый смех освобождает нас от необходимости находить юмор самостоятельно. Церковные декорации — от необходимости находить святое самим. Аналогично действует тибетский «молитвенный барабан»; а для оплакивания и причитаний над усопшим состоятельный человек может нанять специальных плакальщиц.

Успех изобретения закадрового смеха Чарльзом Дугласом († 2004) доказывает, что точно такой же «примитивный» механизм работает в наших высококультурных обществах. Если бы с амвона наряду с отрывками из посланий апостола Павла читали отрывки из книг популярных психологов, а также из апокрифов, то слушатель имел бы возможность самостоятельно выделить апостольские тексты как святые. Но в современных церквах все так устроено, что ему остается только кивать.

Существует структура, предписывающая личности ее восторги, печали и интересы. И обыватель перекладывает на нее бремя своих реакций на те или иные феномены и события. Даже веру можно препоручить другому. Наши предки действительно верили, что скоро будет Второе Пришествие, чаяли его. Но сегодня Патриарх

гордится тем, что храмы, возводимые им, строятся на века. И рядовой христианин лично не верит в скорое Пришествие, но как член православной Церкви — верит, исповедует и поет «чаю!». Ему нужен «другой настоящий», чтобы верить. Модель мышления такова: где-то есть другой, настоящий, который «действительно верит», не так, как я, маловер!

Идея праведника — фашизм в христианстве

Идея праведника как подлинного человека, попадая в тоталитарное мышление, свойственное прошлым эпохам, незаметно проваливается в попытку вывести новую формацию людей через переформатирование существующих. Мотивом выступает этический запрос на правильного человека. Этому подчинена агиографическая идеализация святого в противовес обычным людям.

Идея образцового человека, или праведника, является расистской по своей структуре. В качестве определяющего вводится понятие о некоем важнейшем качестве людей, которым они обязательно должны обладать сейчас или, по крайней мере, в будущем. Новая раса мегалюдей имплицитно прописана у всех утопистов: от «Государства» Платона до «Конкордизма» В. К. Винниченко, искавших стопроцентного человека, то есть искусственного конструкта человека без недостатков реальных людей. Отсюда и популярность идеи гуру в религиозных движениях (особенно неоиндуистских). Ради реализации этой идеи трещат спины и сознания сотен подвижников благочестия и пламенных борцов с религией. Концепт «настоящего человека»

придает обычным людям статус неправильных, подлежащих само/исправлению.

Мы ищем праведного, но не находим потому, что в глазах у нас пятна, которые пятнают каждого, кого мы видим. Даже праведный человек в наших глазах всегда выглядит неоднозначно. «Преданные» ученики разбежались от божественного Учителя и разочаровались в Нем, так как Его финал выглядел некрасиво, не по праведному.

Архетип рафинированного человека — общее место всех древних культур. Но он входит в противоречие не только с действительностью, но и с Христовой проповедью, которая учит принимать действительность как сакральную («блаженны нищие духом», «вы — свет миру!»). Таким образом, культ святого, определяемого по критериям идеальности, есть отрицание христианства. Бог заповедал нам принимать ближнего не за его святость, а так, как принимают дождь, равно льющийся на праведников и грешников, и солнце, восходящее над всеми одинаково (см. Мф. 5: 45). Тогда только мы и можем называться сынами Вышнего.

По плодам их узнаете их

Поиск признаков святости всегда более характеризует ищущего, чем святого. Христос от начала элитаризировал Свое собрание людей через «имеющий уши слышать, да слышит», а также через абсурдизм и ригоризм Своей проповеди. Но для остальных в Евангелии достаточно притч, которые простому народу проще понять как банальные истины или афоризмы того же сорта. Например, знаменитое: *Берегитесь лжепророков, которые приходят к вам в овечьей одежде, а внутри суть*

волки хищные. По плодам их узнаете их (Мф. 7: 15–16) — стало крылатой фразой. (Многие другие фразы Христа тоже окрылились и, улетев, стали жить своей жизнью.) Но при всей простоте и очевидности критерия «по плодам» в нем можно выделить несколько аспектов, которые в целом девальвируют его ценность, превращая этот принцип определения святости в красное словцо для жаждущего народа.

Во-первых, насколько же слабым абстрактным мышлением нужно обладать, чтобы получить такой совет? Критерий «по плодам» предполагает неспособность слушателя принять более или менее сложное словесное предупреждение. Плоды мы познаем по тому, что они нам не/нравятся. Но в этот момент на практике уже не нужны советы по узнаванию «волков».

Во-вторых, как же фарисейски высоко мы должны превозносить перед чужими свои «плоды» (а также правильность своих понятий о правильных плодах), чтобы основание предпочтения не вызывало у нас сомнений? Метод определяет результаты поиска. Как показывает опыт изучения сектантства, если метод обнаружения не совпадает с предметом, то предмет не будет обнаружен. И наоборот: если представления о «волке» указывают на козу, то в качестве волка обнаружена будет именно она. Вместо критического обсуждения системы определения «плодов» нам предлагается доверять ей априори. В результате, используя критерий «по плодам», паства в упор не увидит лжепастыря до тех пор, пока он не станет ей неприятен. Овца определит, что это волк, только когда он начнет ее есть.

В-третьих, увидеть плоды, даже созревшие, могут далеко не все, это не так просто, как кажется стороннему взгляду. Принцип «по плодам узнаете», по-видимому, предполагает, что с узнаванием проблем не возникнет,

но практика показывает, что плоды самых дремучих сектантов лишь воодушевляют адептов этих сект. Даже разрушение семей часто воспринимается как признак духовного пути. Далеко ходить не надо, этот момент поощряется в Евангелии: *истинно говорю вам: нет никого, кто оставил бы дом, или родителей, или братьев, или сестер, или жену, или детей для Царствия Божия, и не получил бы гораздо более в сие время, и в век будущий жизни вечной* (Лк. 18: 29–30).

В-четвертых, обсуждаемый критерий, оставляя людей на произвол духовного самоуправления, ориентирует их на принцип удовольствия (так как хорошие/плохие плоды предлагается распознавать по не/удовольствию). Но разве в вопросе об истине — в данном случае об истинности пастыря — мы можем руководствоваться удовольствием? «Разве удовольствие служило когда-либо доказательством истины? Отнюдь нет, скорее напротив: если чувство удовольствия соучаствовало в решении вопроса о том, что истинно, то это вызывает сильнейшее недоверие к „истине“. Доказательство от „удовольствия“ — это доказательство в пользу „удовольствия“, и не более того. Кто, ради всего на свете, мог бы полагаться на то, что именно истинные суждения доставляют большее удовольствие, нежели ложные, и что, в согласии с предустановленной гармонией, именно они непременно повлекут за собой приятные чувства? Опыт всех строго мыслящих, глубоких умов учит обратному» (Ницше. Антихристианин. § 50). Определение истины не может быть сужено до области приятного. Иначе мы будем походить на человека из анекдота, который ищет ключи не там, где потерял, а там, где удобнее искать. «Служение истине — самая тяжкая служба», — продолжает философ, иногда приходится «быть суровым к своему сердцу, презирать «красивые

чувства»... Приходится жертвовать почти всем, к чему обыкновенно привязаны наше сердце, наша любовь, наше доверие к жизни. Для этого необходимо величие души». И возможно, если нам совершенно не нравятся «плоды» того или иного оратора или пастыря, ошибаемся мы, а не он.

Я не вижу твоей духовности!

Увидеть чью-то духовность, не будучи духовным, невозможно. Апостол Павел пишет: *Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем надобно судить духовно. Но духовный судит о всем, а о нем судить никто не может* (1 Кор. 2: 14–15). Тут, кажется, круг замыкается. У душевных людей нет шансов судить о святости святых. Но народная потребность в этом все равно остается.

Проблема определения духовного опыта, его ценности намечена в христианстве изначально. «Что пользы, братия мои, от веры самой по себе? Вера без дел мертва», — утверждает ап. Иаков (ср. Иак. 2: 14–26). При всей правильности этих слов в первом прочтении, бросается в глаза утилитаристское восприятие духовной жизни. Вера не может не проявляться в делах, но это не значит, что проявления представляют ее адекватно или что без «доказательных» проявлений ее нет.

Одномерность мировосприятия делает возможным и необходимым конвертирование духовности в материальные эквиваленты. С точки зрения христианства опыта (Встречи) это, безусловно, слепое, утилитаристское восприятие человеческой духовности. Акцент перемещается с духовного переживания на

вещественный «эквивалент». Настоячивое требование добрых дел и «плодов покаяния», представленное как необходимость презентации веры (т. е. связи с Богом), есть требование тех, кому «не дано» воспринимать духовность вне материального формата. Требование «плодов покаяния» есть свидетельство их духовной слепоты: самого покаяния как духовного акта для них не существует, почему они требуют сделать этот акт видимым, полезным, не видя в нем иначе никакого смысла.

К тому же подразумевается, что обнаружение духовности должно быть подано в такой форме, чтобы его одобрил требующий. Таким образом, духовность как явление утилизируется до уровня полезных дел «гражданского гуманизма». В итоге духовный опыт «вера-во-Христа» в рамках концепции «вера = дела» лишается смысла. Необходимы пресловутые дела. Но ведь для этого вовсе не нужен Христос и Бог. Добрые дела и требуются, и исполняются вне всякой веры.

Любой вид конвертации духовности в формат, приемлемый для внешнего восприятия, предполагает упрощение, искажение, но чаще всего — полную подмену духовности общими гуманистическими ценностями. Так, например, для того, чтобы доказать собеседнику ценность поклонения Кришне, представители Международного общества сознания Кришны вынуждены перечислять свои добрые дела, гуманитарные акции, говорить о своем миролюбии, приветливости, милосердии к животным и т. п. Но то же самое можно услышать от любой религиозной организации в ответ на просьбу указать специфическую сущность их религиозного выбора.

Такое смещение предполагает, что ценность религиозности может быть подтверждена гражданской

и культурной полезностью. Это представляет религию придатком гуманизма, с чем ни ортодоксальные, ни новые религиозные движения не согласятся. Таким образом, требование предъявить свою веру в материально видимом формате стоит на фундаменте материализма.

Святость на блюдечке

Берегитесь жвачки фарисейской! Она предлагает нам вместо праведности бесконечные разговоры/споры о ней. Тип фарисейской святости хронически болен необходимостью предоставлять плоды духовности. Дело даже не в самих фарисеях, а в жажде народа видеть святость невооруженным глазом и наивной вере в то, что она может и должна быть видима. Потому фарисеи, как народные праведники, считали важным поддерживать в социуме свой образ, ампула учителей праведности. Для этого они молились на распутьях, спорили о духовном, носили специальные знаки преданности Богу: филиактерии, воскрылия, кисточки и т. п.

В современную гуманистическую эпоху угол зрения сместился настолько, что аспекты, которые в Средневековье служили очевидным доказательством святости, сегодня вызывают сочувствие. Критерии определения святости как духовного успеха также утеряны. Я не вижу в этом трагедии, так как святость не может быть доказана чем-либо. Но для большинства христиан определенность в этой области есть важный элемент истинности и уверенности.

Такое измерение духовности требует критериев, которые фиксировали бы результат духовных усилий. Вот апостол Павел сравнивает христиан с атлетами, которые отказывают себе во всем, чтобы добиться успеха

(1 Кор. 9: 25). В тренажерном зале также звучит проповедь диеты, воздержания, усилий и самоконтроля, и там виден результат! Можно ли конкретно определить духовные успехи православных? Вопрос этот неуклюж, но он вырастает из предпосылки о единой природе духовных и физических переживаний.

Ответ на запрос о предоставлении святости бывает двух видов: 1) «посмотрите на жития святых 100–1700-летней давности» и 2) «вот есть старец такой-то, он принимает в монастыре таком-то». Но красивые тексты больше свидетельствуют о таланте писателей, нежели о реальных людях; представители сектантства всех направлений тоже неплохо пишут. А старец в монастыре в глазах современника выглядит довольно искусственным образцом святости: он продолжает имитировать одежды подвижника древности, а то, что он существует только в монастырском заповеднике, свидетельствует о его социальной дегенерации. Такой старец все еще находится в лабораторных условиях; он очень хорош в своей узенькой тоннельной жизни, как геймер 80-го уровня. Вот если его переместить на завод, поставить работать, например, контролером, тогда это могло бы быть примером. Но он не может «жить в миру», работать на автомойке или сторожем, хотя и готов давать советы всем сторожам и мойщикам. Кроме того, о нем становится известно только потому, что он принимает людей, то есть работает старцем. А в нашем мире мы знаем много психологов, лайф-коучей и т. п., которые тоже умеют создавать образ и в рамках своего амплу являются совершенными людьми. Таким образом, стандартные критерии святости, поданные на социальном уровне, утратили свое значение — более того, могут считываться как очевидные свидетельства противоположного.

Непригодность духовных установок древности

К досаде реконструкторов, современное положение дел выявляет невозможность механического переноса духовных установок древности в XXI век. Причина их практической непригодности заключается в трех значительных различиях эпох: 1) в различном содержательном наполнении основных понятий, 2) в различной оценке духовных состояний и 3) в смене задач самой духовной жизни.

Древние монахи, противопоставляя себя миру, имели четкую семиотику этого противопоставления. В древности все имело символическое измерение – трапеза, блюда, одежды, даже за обеденный стол рассаживались согласно традиции. С христианской точки зрения, при встроенности в обрядовые цепи фраз и действий человеческое «Я» становится необязательным, а значит, античная культура обесчеловечивает. Чтобы это подчеркнуть, монахам достаточно было поменять религиозно-культурный вектор на обратный. Они стали отшельничать, носить самую плохую одежду, есть плохую пищу и помалу, отказались от секса, танцев, зрелищ и т. д. Это было полноценным знаковым заявлением, понятным для той культурной эпохи, о неповторимом «Я», стоящем перед Богом.

Сегодня древние действия благочестия, например, такие, как отказ от общения, брака и т. п., считаются совсем иначе. В XXI веке отшельничество понимается как асоциальность и презрение к людям; отказ от секса и качественной жизни (там, где он действителен) воспринимается как невротическая симптоматика или специфическая индивидуальная потребность, но никак не подвиг благочестия. Таким образом, современные подвижники,

будучи детьми своей эпохи, сами в себе с трудом находят мотивацию для аскетических подвигов. Аскетизм древности перестает быть понятным для самих православных подвижников.

Доводы, аргументы и основания, которые были сильны в одной знаковой системе, в другом пространстве культуры предстают слабыми, недостаточными или даже противоположными.

Например, человеческое «Я» в архаичной культуре понималось как инструмент исполнения социальных или божественных директив и как исполнитель поведенческих моделей общества: ремесленник, воин, мать, правитель и т. д. (исключительными считались те, кто исполнял приказы свыше: пророки, шаманы, жрецы). В этом контексте «мы» понималось как крепкая социальная идентичность: народ, каста, род, вера (что также предполагало ролевую фабулу). А «благодать» — как данное свыше магическое действие для исполнения социально-ролевой директивы. Попадающие в этот языковой мир идеи боговоплощения, свободы, жертвы не имеют возможности выявить единичное «Я», даже если будут заявлять о нем в каждом предложении.

В современной религиозной мысли «Я» есть свободное сознание, в своей не востребованности подобное Божьему, необязательное для эволюционной адаптации. Человеческое «Я» — субъект блуждающего в мире одиночества сознания.

Подробнее смещение смыслов основных терминов мы рассмотрим в других главах. Гораздо важнее — изменение целей и задач самой духовной жизни. Те состояния духа, к достижению которых призывают святые отцы в своих наставлениях, уже имеют другое значение не только для внешней оценки, но и для внутреннего самоощущения.

Аскетические установки древности, сколь бы они ни были полезны в раннем и позднем Средневековье, по естественному смысловому дрейфу утратили изначальное прочтение. Состояния, на которые они нацелены, и исходные переживания, на которые опирались почтенные отцы-пустынники, сегодня понимаются иначе.

Уже во втором тысячелетии в корпусе святоотеческих наставлений мы наблюдаем борьбу за интерпретацию. Наиболее показательны здесь фигуры преподобного Симеона Нового Богослова, святителя Григория Паламы и святителя Игнатия (Брянчанинова). Последний много писал о строжайшей недопустимости разгорячения плоти и крови во время молитвы. Он строго предупреждал: «Не ищи в молитве наслаждений, они отнюдь не свойственны грешнику. Желание грешника ощутить наслаждение есть уже самообольщение» (Полное собрание сочинений. Т. 1, 149). «Всякое разгоряченное чувство — кровяное! Не сочти его усердием, ревностью по благочестию, любовью к Богу и ближним. Нет — это движение души, произведенное в ней нервами, кровью. А кровь приводится в движение душевными страстями, которые — орудия и цепи миродержца» (Письма). «Должно держать себя в состоянии ровности, тишины, спокойствия, нищеты духа, удаляясь тщательно от всех состояний, производимых разгорячением крови и нервов» (Письма).

А святитель Григорий Палама решительно настаивает, что разгорячение тела на молитве не менее важно и даже служит критерием верного пути. Он пишет: «Когда душа неистовствует и как бы сотрясается неудержимой любовью к единому Желанному, вместе с ней волнуется и сердце, духовной пляской выдавая общение с благодатью и словно порываясь отсюда к обетованной телесной встрече с Господом на облаках. Так

в напряженной молитве, когда разгорается нечувственный огонь, зажигается умопостигаемая лампада и томление ума вспыхивает воздушным пламенем духовного видения, тело тоже странно легчает и разогревается до того, что, по слову изобразителя духовных восхождений, при взгляде на него кажется словно вышедшим из жара чувственной печи. Для меня один пот Христа во время Его молитвы уже говорит о том, что от упорного моления к Богу в теле возникает ощутимый жар. Что на это скажут уверяющие, будто жар от молитвы — бесовский? Неужели все равно будут учить молитве без борения, без напряжения, лишь бы только тело как-нибудь не обнаружило, соразмерно происходящей в душе борьбе, осуждаемого ими жара? Но тогда они станут учителями молитвы, не ведущей ни к Богу, ни к богоподражанию и не перестраивающей человека к лучшему» (Триады. 1.3.32). Далее Палама с характерной святоотеческой категоричностью пишет: «Залог будущих благ получает не только душа, но и тело, вместе с ней стремящееся к ним по евангельскому пути. Отрицающий это отвергает и воскресение тела в будущем веке. Но раз тогда тело тоже приобщится к неизреченному божественному добру, то конечно и теперь оно должно в доступной ему мере приобщаться к даруемой уму Божией благодати». О разгорячении на молитве преподобный Исаак Сирин говорит, что нередко бывает, «пока человек молится к Богу со слезами и умилением, в тот самый час вдруг внезапно вскипает в сердце его источник, изливающий услаждение, тело его расслабляется, закрываются глаза, лицо поникает к земле, и помышления его изменяются, так что не может он сделать поклона от радости, возбуждающейся во всем теле его». Как видим, сами состояния: умиления, сокрушения, разгорячения и т. п. — нуждаются в интерпретации. Речь не

о внешней оценке, а о качестве внутреннего понимания происходящего. Что для меня означает ощущать себя худшим на свете? Что значит моя непрестанная озбоченность помыслами?..

Тип поведения святого, описанный в православной аскетической литературе, психологией XX века классифицируется как невротический. Проблема не в психологии, она лишь отражает общие оценки нашей эпохи. Интерпретация состояний важнее самих состояний. Нацеленность святоотеческой литературы на установление и фундирование состояний часто упускает из виду, что интерпретация печали, гнева, отрешенности, разгорячения крови и т. д. является главным фактором духовной навигации. Именно интерпретация, а не состояние, отвечает на вопрос «Что происходит?».

Некогда святой Финеес в праведном гневе проткнул копьем израильтянина и моавитянку, предававшихся блуду (Чис. 25: 7–8), и за эту *ревность по Боге своем* (ст. 13) Бог благословил его и его потомство. Сегодня подобная «ревность» и само желание так поступить интерпретируются диаметрально противоположным образом.

В большинстве интерпретаций, как при положительной, так и при отрицательной оценке, в эпицентре внимания остается подвижник, проблематика его страстей и падений. Бог, если и не заслоняется полностью, то присутствует в этой брани только как рычаг противостояния грехам и порокам. Главным объектом внимания подвижника становится грех, а Бог низводится до функции пожарника, тушащего пламя страстей и похотей. Бог перестает быть целью и средоточием духовной жизни, вместо Него в центр водружается ворох взаимоисключающих желаний, стремлений и религиозных грез. Таким образом, компульсивная борьба с грехолюбием

делает Бога и крайне необходимым, и в то же время второстепенным предметом духовной жизни.

Неслучайно в этой оптике жития святых демонстрируют степень духовности тяжестью подвигов и лишений. Можно было бы сослаться на непросвещенность агиографов, дескать, они в меру своей ограниченности измеряют святость неподходящими критериями. Но в истории православия основными агиографами были именно святые люди, преподобные и святители: Афанасий Великий, Руфин Аквилейский, Иоанн Златоуст, Иоанн Кассиан Римлянин, Григорий Двоеслов, Симеон Метафраст, свмч. Дорофей Тирский, Нестор Летописец, Дмитрий Ростовский, Епифаний Премудрый, Зосима (Верховский) и др. И в их сочинениях критерии святости сводятся к эффектному чудотворству и мукам подвижнической жизни.

В новейшее время самобичевание и нагнетание чувства вины традиционно одобряются, однако воспринимаются уже не так комплиментарно, как в Средневековье. Проблема не в том, что современный подвижник недостаточно усердно фокусируется на своих грехах и недостатках, а в том, что для него бессознательно неприемлема цель всех этих практик. Сегодня она воспринимается как подавленное состояние крайне зависимой личности, угнетение воли, туннелирование мышления и т. д. На уровне деклараций и сознательных симпатий мы продолжаем усиленно стремиться к смирению, подавлению самости и т. п., но бессознательно — всячески избегаем этих состояний как патологических.

Отсюда и современный тип подвижников с двоящимися критериями святости: они искренне любят идею смирения и одеты в архаичные одежды кротости, но если вы попросите их помыть ваше авто, припаркованное рядом с монастырем, они точно откажут. Также,

если всерьез высказать им свои претензии, они не станут смиренно слушать. Мать Мария Скобцова в статье «Типы религиозной жизни» (1933) и психолог Карен Хорни в книге «Невротическая личность нашего времени» (1937) описывали такое раздвоение как невротическое. К. Хорни в главе «Невротическое чувство вины» пишет: «Признаком, наводящим на мысль, что упреки в свой адрес не обязательно выражают подлинное чувство вины, является тот факт, что бессознательно сам невротик отнюдь не убежден, что является недостойным или ничтожным человеком. Даже когда он выглядит подавленным чувством вины, он может прийти в крайнее негодование, если другие станут всерьез принимать его самообвинения». Таким образом, современный подвижник надевает на себя древние одежды и практики, проповедует непротивление, подавленность и вину как постоянные состояния, но, будучи сыном своего времени, внутренне отталкивает эти идеи.

Курьезная перемена произошла и в оценке полного подчинения ученика наставнику. А. Л. Дворкин в своей известной книге «Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования» со ссылками на западных коллег одним из четырех критериев тоталитарных сект называет «гуруизм». Выделяя суть гуруизма, автор приводит цитату основателя кришнаизма Бхактиведанты Свами Прабхупады: «Если у вас есть проблемы с Богом, помочь вам может только гуру. Если же у вас есть проблемы с гуру, помочь вам уже не может никто». Однако, по иронии Провидения, эта цитата Прабхупады полностью повторяет слова преподобных Иоанна Лествичника и Епифания: «Старец Епифаний часто давал такой совет из преподобного Иоанна Лествичника: „Лучше поссориться с Богом, чем с духовником. Потому что если ты поссорись с Богом, то

духовник снова примирит тебя с Ним. Если же ты поссоришься с духовником, то для тебя отсекается дорога к Богу». Таким образом, «гуруизм», бичуемый ныне как критерий тоталитарных культов, оказывается православным в неменьшей степени.

Неоформленный развод: интуитивный отказ от опыта святых

Святые православные миряне стараются ориентироваться на великие сочинения аскетов. У того же Иоанна Лествичника представлены многие предельные состояния подвижников: например, в 5-й главе «Лествицы» описаны крайние формы самобичевания «блаженных осужденников», которые «всю ночь, до самого утра, стояли на открытом воздухе, не передвигая ног, и жалким образом колебались, одолеваемые сном по нужде естества; но они не давали себе ни мало покоя, а укоряли сами себя и бесчестиями и поношениями возбуждали себя. Другие умиленно взирали на небо и с рыданием и воплем призывали оттуда помощь. Иные стояли на молитве, связавши себе руки назад, как преступники; печальные лица их были преклонены к земле; они считали себя недостойными взирать на небо; от недостойности помыслов и от угрызения совести не знали, что сказать, и как проговорить, какие молитвы вознести к Богу, как и откуда начать моление; но только душу немотствующую и ум безгласный представляли Богу и были исполнены мрака и как бы тонкого отчаяния. Другие сидели на земле во вретисце и пепле, лицо скрывали между коленями и челом ударяли о землю. Иные непрестанно били себя в грудь, возывая прежнее состояние души своей и невинность своей жизни. Иные из

них омочали землю слезами; а другие, не имея слез, били сами себя. Иные рыдали о душах своих, как о мертвечцах, будучи не в силах переносить сердечной туги; другие же, рыдая в сердце, глас рыдания удерживали в устах; а иногда, когда уже не могли терпеть, внезапно вопияли» (Лествица. § 5–9).

Сегодня подобные синдромы трактовались бы иначе даже церковными людьми. Важно то, что сам преподобный Иоанн Лествичник этим восторгается, то есть этот путь проторенный и одобренный. Православная душа знает этот путь, знает, чем там все закончится, — и не идет туда. Внутреннее несогласие с результатами такого подвига, часто скрытое от сознания, вполне проявляется в поведении. Православная душа более свята, чем многие наши сочинения, написанные теми, «иже во святых». И мы не всегда стремимся туда, куда нас ведут эти тексты. Это сопротивление было бы опрометчиво просто шельмовать как проявление нашей лености, грехолюбия и т. п. — в нем есть духовная истина неприятия.

Сегодня в полном послушании духовному отцу нам все больше видится «гуруизм», трепетное ожидание надвигающегося конца времен обзывается «алармизмом», а гипертрофированное чувство вины, которое служило индикатором праведности для древних монахов и мрян, ощущается и классифицируется как невротическое состояние. Равнодушие большинства православных христиан к аскетическим трактатам лучше расценивать как защитную реакцию сознания против вовлечения в невротический круг православной палеодуховности.

Для того чтобы хоть как-то сохранить великую традицию для современников, ортодоксальным христианам приходится тратить много усилий на историческую реконструкцию той эпохи, ее знаковой системы

и структуры мышления. Это и косплей (сокр. от англ. *costume play* — «костюмированная игра») подрячников, ряс и облачений, и древний слог, и весь церковный антураж, который кажется совершенно излишним, но без этой громоздкой театральности современному подвижнику едва ли удалось бы принять аскетические книги древности в качестве руководства к жизни, все это — необходимые детали воссоздания контекста.

Например, если мы внимательно вслушаемся в любимую многими подвижниками молитву преподобного Ефрема Сирина, то легко обнаружим глубинные расхождения между подвижниками IV и XXI веков. «Господи и Владыко живота моего, дух праздности... не даждь ми». Преподобный стремится избежать праздности; но современность красочно являет нам, что бегство от праздности есть способ бегства от себя, которое всегда обставляется занятостью, всегда непраздно. Преподобный боится праздности, а наш современник переполнен событийностью, бегом. В современной интерпретации максимальное заполнение себя событиями и переживаниями ведет к внутреннему опустошению. Праздность как потеря себя, которой опасается преподобный, достигается именно тогда, когда наше внимание предельно занято, а интеллект и чувства полностью подчинены этому занятию. И наоборот: когда человек максимально отстранен от суеты, он может вынырнуть к Богу и к себе, человеку, без всякой задачи, которая заслоняет того, с кем мы общаемся. XXI веку нужен Бог Сам по Себе и человек сам по себе, безотносительно к их спасительности для нас.

«Господи... дух уныния не даждь ми»: уныние есть финальный симптом, к нему ведут множество причин. Чтобы это прошение не звучало как тост, необходим более глубокий взгляд на уныние. Противостоять нужно не

симптомам, а их исходным причинам. От духовных лиц, проведших в подвиге десятки лет, мы могли бы ожидать более внимательного подхода. Чтобы излишне не придирались, предположим, что эта молитва была составлена для начинающих.

«Господи, даждь ми зрети моя прегрешения и не осуждати брата моего». Если для того, чтобы не осуждать брата, мы должны отыскивать в себе прегрешения, то это неверная стратегия. Во-первых, мои прегрешения могут быть не такими, какие я осуждаю в брате по качеству и значению. Тогда осуждение сохранит свое основание. Во-вторых, когда я фокусирую внимание на своих прегрешениях, то не смотрю на брата глазами Господа, я его вообще не вижу и не стремлюсь понять, я поглощен собой. В-третьих, путь зрения своих грехов бесконечен и требует все большей мелочности, самоунижения и постоянного нагнетания чувства вины для любви к брату. В результате эта «любовь» будет патологически асимметрична (с точки зрения субъекта, «зрящего свои прегрешения»), ведь степень расположенности к ближнему здесь напрямую связана со степенью личного ничтожества. В-четвертых, такая стратегия любви к брату требует бесконечного сравнения себя с ним в его пользу. В современной культуре, наоборот, настоящая любовь мыслится как любовь равных, свободно избирающих безусловно принадлежать друг другу людей, безо всякой оглядки, кто лучше, а кто хуже.

Скромность духовного делания XXI века состоит в снятии пафоса и внутреннего напряжения, вызванного космической важностью моих грехов и добродетелей. Христианин N осудил соседа — Небеса содрогаются, Бог негодует: «Как ты его осудил, так и Я тебя осужу!» Бесы радуются, готовят уголья, сатана ликует, что приобрел нового раба, ад содрогается от предвкушения, ангелы

и святые молят Бога о пощаде... Вся эта традиционная гигантомания выявляет наше стремление повысить статус своих пороков и добродетелей (позитивный или негативный вектор здесь не имеет значения). Сегодня это не выглядит духовно. Нам бы поменьше апломба от несъеденного хот-дога, поменьше трубить о том, как велики дела нашего нечестия и благочестия.

Ибо от принятия идеи собственного великого нечестия, что выглядит благочестиво, до обвинения в великом нечестии других — всего лишь шаг. Ведь если мои грехи делают меня великим грешником, мне сложно оценивать иначе грехи других. Для строгого самоосуждения нужна только одна правильная шкала ценностей, конкретная и жесткая, как семь смертных грехов в книжке про исповедь. И самые истовые православные покаянцы уже на следующий день превращаются в гонителей (об этом притча Христа о немилосердном должнике, см. Мф. 18: 23–35).

Нам потребуется вся рассудительность, чтобы романтика самоосуждения не закрыла собой Бога. Меньше пафоса, православные! И тогда, возможно, ни наше благочестие, ни чужие грехи не будут иметь такого всепоглощающего значения.

СВЯТОСТЬ И СИСТЕМА МЫШЛЕНИЯ

Духовный мир бинарного мышления

Черно-белое восприятие мира — такая же форма сознания, как другие. Часть христиан только так и мыслит: есть свой и чужой, еретик и правоверный, праведник и грешник. Для другой части христиан такой способ восприятия мира травматичен. Под тем или иным флагом он ведет к отторжению «неправильных» и обособлению «правильных». Для многих такое контрастное разделение болезненно, однако внутри бинарного мировоззрения оно считается как признак верного пути. Таким образом, деление людей на друзей и врагов веры по-разному воспринимается теми, кто делит, и теми, кто принципиально отказывается делить. Первые интерпретируют это как признак подлинности, вторые — как недостаток подлинности.

То же относится к пути страдания в христианской духовности: тяжесть вериг, радикальность самоограничений и другие аскетические тяготы первым типом расцениваются как положительные, вторым — как подозрительные. С точки зрения апостола Павла, смиреннословие, изнурение тела, небрежение о насыщении плоти *имеет только вид мудрости* (Кол. 2: 23) — особенно в контексте его слов о свободе во Христе. Первый

тип христиан чаще цитирует слова Христа о тесных врагах (Мф. 7: 13), отвержении себя и взятии креста (Мф. 16: 24), второй — о том, что Иисус пришел *отпустить измученных на свободу* (Лк. 4: 18).

Нередко искренний подвижник, верной интуицией ощущая, что мир трагически оторван от Бога, идет по простому пути — ищет виновного в этой беде. Он очень хочет его осудить и наказать, но запретил себе это как нечестие. И он осуждает и наказывает себя с упоением отчаянного существа. Это полезно для истребления грехов, но мало научает жить в любви с обычными людьми.

Подвижник такого типа отселяется от них подальше во всех смыслах. Величайшими жертвами обставлен путь такой духовности — хотя Христос говорит: *Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас; возьмите иго Мое на себя... и найдете покой душам вашим; ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко* (Мф. 11: 28–30), но в этой парадигме ноша труженика становится максимально тяжелой. Иисус говорит: *...познаете истину, и истина сделает вас свободными* (Ин. 8: 32), но этот путь познания не может позволить человеку свободы — ни внешней, ни внутренней. Он присущ значительной части религиозных людей, даже если они не могут его реализовать полноценно.

Далеко не всегда тип мышления «массового» христианина обусловлен отсутствием живого опыта Встречи. Давление социальных стереотипов и жестких моделей поведения (в том числе религиозного) оттесняет личный духовный опыт радости и свободы во внутреннее гетто. В результате в мышлении и поведении христианин не нуждается в опыте Бога. Это важно для того, чтобы понять последующую логику религиозных теорий и аскетических упражнений. Большинство из них базируется на противопоставлении праведности и греха. При

этом «праведность» — то, что нравится фиксирующему эту праведность, а «грех» есть неприемлемое социальное поведение или мышление. Чтобы выстроить этику и метафизику на противоборстве этих двух начал, существование Бога и духовного опыта не является обязательным, так как здесь «Бог» превращается в философскую категорию и следует за решениями и оценками культуры определенного времени. Духовный опыт, не соответствующий устоявшимся культурным кодам, будет проигнорирован, нивелирован или признан еретическим.

Недоверие к личному опыту богообщения или его отсутствие вынуждает значительное количество православных мыслителей определять святость материалистическими критериями. Это подменяет духовность борьбой за духовность, а праведность — борьбой за праведность. Но Бог не выявляется бинарной оппозицией «праведность — грех». Он соединяет Себя с мытарями, грешниками и блудницами в акте жизни и с разбойниками — в акте смерти (на Кресте).

Бинарное суждение о святости

Если мы не знаем, каким образом Иисус Христос светел, свят и не грешит, то для аскетики этот тезис бесполезен. Периодически появлялись еретики, такие, как Аполлинарий Лаодикийский, утверждавшие, что у Христа ум Божества, Он мыслил, как Бог, поэтому мы с Ним не братья и Его святость не имеет к нашим стараниям никакого отношения.

Если мы хотим быть Его учениками, придется признать, что Иисус мыслил как человек, но у Него другая система мышления. Не надо быть Буддой Гаутамой, чтобы понять: то, как мы мыслим, приводит нас к тому, что

мы переживаем. Это отдельная сложная проблема, но нам необходимо освоить другую систему мышления, чтобы осознать путь святости Христа. А он именно в том, чтобы мыслить Бога, религию и человека иначе, то есть развивать свои суждения в другом ключе. И наоборот, при традиционном способе мышления даже святые доходили до осуждения людей на адские муки. И все потому, что их рассуждения были построены на принципе противопоставления понятий: чтобы ухватить феномен любви Христовой, подвижники соотносили ее с человеческой греховностью. В этой модели мышления одно понятие непременно нуждается в другом (определяется через противоположное и от него же отталкивается).

Апостол Иаков, великий светоч первоапостольской Церкви, пишет в своем послании: *Из тех же уст исходит благословение и проклятие: не должно, братия мои, сему так быть* (Иак. 3: 10). Но основное содержание всего послания — жесткое изобличение всяких грешников и отступников: *Прелюбодее и прелюбодейцы! не знаете ли, что дружба с миром есть вражда против Бога? Итак, кто хочет быть другом миру, тот становится врагом Богу. Или вы думаете, что напрасно говорит Писание: «до ревности любит дух, живущий в нас»?.. Сокрушайтесь, плачьте и рыдайте; смех ваш да обратится в плач, и радость — в печаль... вы, по своей надменности, тщеславитесь: всякое такое тщеславие есть зло. Итак, кто понимает делать добро и не делает, тому грех* (4: 4–17): *Послушайте вы, богатые: плачьте и рыдайте о бедствиях ваших, находящихся на вас. Богатство ваше сгнило, и одежды ваши изъедены молью. Золото ваше и серебро изоржавело, и ржавчина их будет свидетельством против вас и съест плоть вашу, как огонь: вы собрали себе сокровище на последние дни. Вот, плата, удержанная вами у работников, пожавших поля ваши, вопиет, и вопли жнецов дошли до слуха Господа*

Саваофа. Вы роскошествовали на земле и наслаждались; питали сердца ваши, как бы на день заклания. Вы осудили, убили Праведника; Он не противился вам (5: 1–6). Итак, прежде чем повторять слова апостола, задумаемся, что заставило святого перейти на обличения, угрозы и унижение оппонентов — страсти? Нет, сама система выявления праведности через противопоставление.

То же относится к сотням бесспорно святых людей античности и средневековья. Элементом праведности в то время считалось жесткое обличение пороков. Народное представление о праведности построено на принципе внутреннего антагонизма, выведенного наружу в поучениях о добре и справедливости. Можно было бы привести совсем нелюбовные изречения очень святых людей. Вы скажете: это пастырская нужда. Но я не думаю, что они привирали «ради малых сих», полагаю, они искренне так думали. Например, в «Слове против иудеев» святитель Иоанн Златоуст говорит: «Иудеи... живут для чрева, прилепились к настоящему и по своей похотливости и чремерной жадности нисколько не лучше свиней и козлов; только и знают, что есть да пить, драться из-за плясунов, резаться из-за наездников». Святитель Фотий в «Окружном послании» пишет о западных христианах: «Мужи нечестивые и мерзкие — ведь как только ни назвал бы их всякий благочестивый! — мужи, из мрака вынырнувшие, — ибо были они порождением края западного — о, как поведаю о прочем?! — оные, напав на народ новоутвержденный в благочестии и новоустроенный словно молния, или землетрясение, или обильный град, а точнее сказать — как дикий вепрь, подрывая и копытами и клыками, то есть путем гнусной политики и извращения догматов — до чего дошли в дерзости своей! — разорили, истребив, лозу Господа возлюбленную и новонасаженную... в этом проявили они свое

безумие... Они... измыслили в чрезмерной наглости своей новшество, будто Дух Святой исходит не только от Отца, но и от Сына. Кто слышал когда-либо, чтобы подобные речи произносил хоть кто-то из нечестивых? Какая коварная змея изрыгнула такое в сердца их?... этих обманщиков и богоборцев осудили мы соборным и Божественным решением». Такие тексты предстают монументами святости только в бинарной системе суждения о духовных величинах.

Логический мир подобных рассуждений формируется отсутствием центрального понятия духовности или его опытного переживания. Оно не обязательно должно быть поименовано как термин, но опыт прикосновения к Нему все равно был бы отражен в суждениях о святости. Этого мы не видим в бинарной структуре мысли.

Если мы, не зная, что такое белый цвет, будем определять его как логическую противоположность черному, нам придется всегда привлекать черный к суждению о белом. Если мы считаем святость некоей противоположностью греху, мы всегда будем нуждаться в созерцании греха, а если его не видно, мы его отыщем с микроскопом как жизненно необходимый нам компонент. Миряне чаще всего обходятся уверенным предположением, что миллион грехов у них точно есть (как полагали друзья библейского Иова), обязательно должен быть.

Ф. М. Достоевский представил этот тип суждения о святости в «Легенде о Великом инквизиторе»; Великий инквизитор говорит Христу: Ты будоражишь, а мы успокаиваем, Ты не кормишь, а мы кормим, Ты не защищаешь, а мы защищаем, Ты не даешь чуда, а мы даем, — значит, мы любим народ, а Ты — нет. Вот оно — суждение в бинарных оппозициях! Иисус в этой легенде мудро молчит, здесь и сказать-то нечего — этой диалектике нельзя возразить на ее языке.

Святость как феномен

Святость есть феномен Бога, а значит — принципиально ничему не противоположна, как зеленый цвет или запах яблока. Она сияет из себя самой, осуществляя живую связь с Богом, проявляя Его присутствие здесь. Те, кто этого по разным причинам не видят, вынуждены выводить святость из других, как им кажется, противоположных понятий. Это ложный путь. В Евангелии он приписан фарисеям, которые на основании систематических нарушений закона и дружбы с ренегатами и грешниками приходили к заключению, что Иисус — грешник. Каждый раз получалась курьезная дилемма, наподобие случая исцеления слепого в субботу. С одной стороны, *мы знаем, что грешников Бог не слушает*, но в то же время *если бы Он не был от Бога, не мог бы творить ничего* (Ин. 9: 31, 33).

А Христос говорит: *Если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев* [которые противопоставляли себя другим], *то вы не войдете в Царство Небесное* (Мф. 5: 20). То есть если праведность наша не будет иной в своей основе, то мы неизбежно придем к тому же, к чему пришли книжники и фарисеи. Они в качестве оппонента нашли себе Христа, мы в качестве оппонентов найдем себе адвентистов, атеистов или еще кого-нибудь. Оппонент непременно понадобится — материалистически мыслящий христиан обречен на бесконечный поиск врага, от черта за печкой до мирового заговора. Это как раз то, от чего пришел избавить нас Христос.

Кажется странным: если фарисеев не устраивал Иисус из Назарета, почему они ходили за Ним? Или им больше нечего было делать, кроме как побивать Его камнями? Но их поведение благочестиво: в побивании камнями Ветхий Завет видит такую же реализацию

праведности, как и в добрых делах. В Ветхом Завете Яхве доказал Свою божественность тем, что погубил египтян: в негативном проявлении праведность наиболее эффективна. *Ты возлюбил правду и возненавидел беззаконие* (Пс. 44: 8). *С раннего утра буду истреблять всех нечестивцев* (Пс. 100: 8). *Возрадуется праведник, когда увидит отмщение; омоет стопы свои в крови нечестивого* (Пс. 57: 11). Ярое осуждение грешника есть неотъемлемая грань праведности Ветхого Завета. Если мы посмотрим на иудеев, их праведность начинается с выхода Авраама из Ура Халдейского, жителей которого они презирали (хоть это и слабо выражено в тексте). А при выходе из Египта это презрение явно. Они презирали и народы, встречавшиеся им на пути. И в этом презрении видели свою праведность.

Помните, Петр *припал к коленям Иисуса и сказал: выйди от меня, Господи! потому что я человек грешный* (Лк. 5: 8). Это рассуждение хоть и благочестиво, но выстроено в том же ключе, на противоположности праведности и грешности. Можно и не выгонять Христа из лодки, а теоретически закинуть Его на «Иже еси на небеси». Мы сделали похлеще, чем Петр, мы Его закинули туда, где Он не хотел быть — иначе Он там бы и остался. Всевышний Бог так возлюбил мир, что захотел быть нам простым другом, но мы поставили Его на место! Почему? Не потому, что мы злые, а потому, что праведные. В старом понимании этого слова. Именно праведность отбросила Бога на небо, обрядила Его в царские одежды и сказала: Господи, сиди там, ибо мы грешны. Поэтому Ты должен быть очень далеко от нас, в зоне недоступности. А мы будем едва-едва до Тебя дотягиваться, не смея поднять очи!

Но богообщение — по ту сторону «можно» и «нельзя». Это то, у чего нет противоположностей, что ничему

не должно быть противопоставлено. Если в нашей системе мышления праведность противоположна греху — мы ничего не поняли в христианстве и продолжаем мыслить, как те люди, что распяли Иисуса Христа. Груша, яблоко, утка — разные, но не противопоставляемые и невыводимые друг из друга понятия. С этим легко согласиться — но только потому, что в этом мы убеждены опытно.

Вот муравейник, где все его обитатели копошатся, суетятся, заняты множеством дел. И вдруг один из них услышал музыку сфер. Он не стал другим, он остался муравьем, но открыл для себя нечто совершенно другое, как новое измерение. Да, находясь в муравейнике, он нечасто может слышать эту музыку, но он уже знает, что она есть. У этого опыта нет противоположности. Глубинный опыт жизни, но не о том, что те или иные муравьи лучше или хуже. Не о том, что надо работать быстрее или медленнее и т. д. Это что-то радикально иное.

ЛЮБОВЬ И ФУНКЦИИ

Два взгляда на траву, Бога и человека

Когда Бог проповедует Царство, Он делится Своим взглядом на мир. Он смотрит на нас с такой точки зрения, откуда мы выгядим как трава, *которая сегодня есть, а завтра будет брошена в печь* (Мф. 6: 30). Но для Бога бесполезность травы и человека выглядит ценно и красиво: *и Соломон во всей славе своей не одевался так* (Мф. 6: 29). Это Божий взгляд на нас. В этом и состоит духовная жизнь, чтобы видеть друг друга именно так, как видит нас Бог. Но человечество, в силу эволюционной необходимости ко всему приспосабливаться, воспринимает все иначе, чем Бог. Мы смотрим на мир функционально: чем мне может пригодиться этот камень, тростник, человек, Бог? Если и Бог смотрит на нас таким же образом, то мы, должно быть, Его очень разочаровываем.

Для функционального Бога человек всегда будет непригодным, а для Бога истинного он всегда — драгоценность. В Его глазах мы таковы, что на нас прямо сейчас приятно смотреть, как на траву полевую. Мы с Богом так по-разному смотрим друг на друга, что нам надо быть очень осторожными: вот стали бы мы есть полевую траву, а она показалась бы нам горькой и невкусной; или подбрасывали бы в костер, а она бы не так горела, — в общем, когда мы начинаем чем-то пользоваться,

применять в своих целях, оно может нам не подойти, одна-две позиции нам сгодятся, а остальное — лишнее. И это вызывает негативные эмоции. Как только мы начинаем использовать людей, они перестают быть полезной травой, которой восхищается Иисус. Они перестают быть созданиями Божьими в самих себе — красивыми Божьими поделками.

Функциональный взгляд таков, что мы и Бога думаем использовать, и о Боге думаем, что Он нами пользуется. Мы якобы можем быть Ему чем-то полезны, и Он на нас смотрит требовательно, чтобы нас как-нибудь использовать. Мы же, в свою очередь, готовы ему послужить.

Это направление мысли неминуемо ведет к отвержению большей части человечества и большей части в человеке. Если Бог действительно хочет нас использовать, то Он должен быть нами недоволен. А если Он нами недоволен, значит, мы должны каяться, и так до бесконечности. Этим мы обрекаем себя на крайне негативную палитру ощущений и переживаний, которая уже никогда не переменится, потому что на одно сделанное нами дело будет сто несделанных и двести недоделанных. Функциональное восприятие — путь страдания Бога и человека.

Человек не для чего-либо и Бог не для чего-либо. Христос говорит: *Се, стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему, и буду вечерять с ним, и он со Мною* (Откр. 3: 20). Но в функциональном мировосприятии нам от Бога вместо вечера достается только зловещий стук. Мы не радуемся, что Он нам открывает глаза на красоту эфемерного, а только слышим стук, который нас тревожит. В этом мире мы всегда не готовы, не одеты, у нас не расчищены авгиевы конюшни и т. д. И христианин вроде понимает, что это

любимый Бог стучит и хочет с ним вечерять, — но, мысля функционально, он уверен, что для Бога плохо. И это превращает радость ожидания в тревогу.

А между тем надо открыть дверь и начать вечерю со слов: «Вот, Господи, каков я есть! Ты про это говорил: посмотрите, как красиво? Ну так давай вечерять тем, что есть!» Неважно чем — послал ли Бог хороший вечер, яркое переживание, вкусную пищу, или мы насладились движением, музыкой и т. п. Ведь Бог тоже не очень-то богат, Ему почти нечего дать нам. У нас не должны трястись поджилки от того, что к нам зайдет Великое Абсолютное Нечто. К нам зайдет просто Бог. Он даст нам Свое видение мира — вот Его единственный Дар. А закусывать и запивать будем чем придется. По Воскресении апостолы жарили рыбу, где-то ели барашка, а мы со своей тревогой накрываем для Него стол, на котором барашка нет, а только горькие травы. И говорим: «Господи, жуй нашу тревогу вместе с нами! Прости нам наши грехи, прости, что мы Тебя ужасно прогневаем» и т. п. Такой стиль богообщения идет от нас самих.

Чаще всего христиане-функционалисты и вовсе не принимают к себе Христа, а только перешептываются: «Ты слышишь этот стук? Это Божий гнев, приближается грозная поступь!» Они соревнуются в тревожности, и наиболее воспаленные почитаются за духовных. Но не тревожность ценит Бог, а некую красоту «Х», которую в нас видит. И мы ее увидим, как только перестанем смотреть друг на друга как на предмет использования. Не нужно оценивать человека по тому, насколько он может быть нам полезен, иначе рядом с некоторым очарованием будет куда больше разочарования, и оно станет хлебом и вином нашего тревожного христианства.

Любовь Бога и человека

Почему Бог есть любовь? Потому что любовь видит именно тебя, то есть тебя до того, как ты сделал доброе или злое. Ненависть универсальна: всякого, кто бьет меня, я ненавижу. Ей подобна и симпатия. Любовь же индивидуальна, направлена на тебя, она относится к той корпускуле, которая есть ты сам — не параметры тела, характера и социального положения, а их обладатель. Мы и сами нечасто ищем себя, опасаясь, что там ничего нет. И любим себя неправильно и не любим неправильно. Оцениваем только выходные параметры, а не то, что видит Бог. Потому и практики покаяния сосредоточены на том, что мы делаем, а не на том, что мы есть.

Бог любит нас вне и до наших дел. С нашей испуганной точки зрения, Его любовь есть любовь к ничто. Мы едва ли поймем, как можно любить то, о чем мы не можем судить. Для многих христиан и атеистов себя как бы не существует: они еще не рождены для самих себя. «Разве может Бог любить меня окаянного? — восклицает нерожденный духовно. — Если и может, то только бесконечно снисходя, смиряясь... ну, как бы немного морщась!» Такой тип суждения закономерен для тех, кто видит себя только снаружи и судит по качеству мыслей и поступков. Для них закрыта тайна человеческой бесконечности, тайна, почему Иисус радостно называет нас братьями. Зато у таких людей нет проблем экзистенциального характера. Нужно ли их тормошить проблематикой неопределенности, раздвоенности и тому подобным? *Заклинаю вас, дочери Иерусалимские, — не будите и не тревожьте возлюбленной, доколе ей угодно* (Песн. 8: 4).

В отличие от Бога, мы мыслим и поступаем стереотипно — направляем готовый пучок эмоций на

подходящий объект. Это рождает несимпатичную ситуацию, когда объект, на который направлена такая «любовь», может быть заменен другим, в жизни такие случаи нередки. И следующий объект получает все тот же поток теплоты и воздыханий. Наша «любовь» не так любовна, то есть не так конкретно индивидуальна, как Божия. Вот Павел писал неразумным галатам: удивляюсь, что вы так скоро прельстились другой проповедью! (см. Гал. 1: 6). А им что — они с тою же ликующей эмоцией могут послушать и третьего проповедника, существенной разницы в их любви не будет.

В этой предзаданности даже Бог может быть заменен другим богом. Потому что наше скрытое бегство от одиночества и другие бессознательные причины скрывают и то, что мы «любим» другого по необходимости спрятаться от себя в акте любви. Любовь здесь используется как экстраверсия против интроверсии — замещение себя другим вместо/без познания себя.

Любовь vs доверие

У любви есть один едва уловимый недостаток: она неспокойна, она встревожена попытками ублажить, порадовать, доставить удовольствие любимому. И эти манипуляции сопряжены с различного рода напряжениями, волнениями, озабоченностью.

Слово «любовь» давно утеряло остроту и нерв — особенно после того, как поселилось и не сходит с языка епархиальных и приходских проповедников: оно стало почти изжитым, изжеванным ими.

И самое главное — любовь сопрягается с недоверием любимому. Недоверие проявляется в добродушной попытке представить себя лучше, чем на самом деле,

говорить не все, чтобы не ранить, демонстрировать не все, чтобы не разочаровать.

Думаю, лучшим именем любви в нашем веке было бы предельное доверие. Доверие — это когда люди вообще ничего из себя не строят, не стремятся впечатлить или внушить какие-то идеи. Любовь не ищет ничего, что можно было бы дать отдельно от себя. Любящие так, то есть в предельном доверии, спокойны и довольны не тем, какое впечатление они производят, что они собой представляют, а тем, что они есть и видят друг друга!

ПОКАЯНИЕ, ИСПРАВЛЕНИЕ, ПРИЯТИЕ

Покаяние других

Иногда полезно размыслить о покаянии и смирении, взглянув под иным углом. Ведь существует опасность, что это светлое человеческое действие может превратиться во всеподавляющего идола. Покаяние — необходимый этап духовного кризиса, связанный с освобождением души от ее прежних (порочных) спаек. Но, как и многие другие духовные практики, покаяние стремится заполнить собою все и стать самоцелью. Покаяние как практика очищения способно заслонить собою цель духовной чистоты — Бога. Таким стало благочестие фарисеев, «чистота» пуритан, традиционализм старообрядцев и т. д.

Православие видит в нераскаянности духовные авгиевы конюшни. Тот, кто не моется, нечист, это почти всегда верно. Но тот, кто моется, делает это не ради процесса, а чтобы стать чистым, больше не нуждаться в мытье. Иначе говоря, мы должны каяться лучше, чтобы каяться реже. Однако это положение не кажется однозначным.

Ф. М. Достоевский в романе «Братья Карамазовы» обозначил границу эпох через противопоставление старцев Зосимы и Ферапонта. Ферапонт — жесткий

аскет, он настойчиво призывает к покаянию, обличает мир и повсюду видит чертей. Сейчас, полтора века спустя образ строгого обличителя выглядит еще более подозрительно, чем после выхода романа; старец Зосима, отчасти списанный Достоевским с прееподобного Амвросия Оптинского, нам представляется подлиннее, православнее. Но было бы опрометчиво шельмовать ферापонтовщину так же, как в романе Феррапонт — зосимовщину. Два разных типа православного подвижника взяты автором из реального практического православия.

Эмблемой православного аскетизма было и остается покаяние. В то же время требование покаяния от других едва ли можно отнести к признакам святости. Каждая бабушка у подъезда хотела бы изменить мир к лучшему через покаяние других. Даже великий проповедник покаяния пророк Иоанн Креститель в своем обличении Ирода Антипы (который спал не с той женщиной) сегодня выглядит не настолько эпично, как в свое время. Бабушки у подъезда, может быть, и не так бесстрашно, но придерживаются этой же системы оценок.

Конечно, у святых фундаментальной посылкой осуждения других является строгость покаянной дисциплины по отношению к себе. Регулярной практикой покаяния подвижник укрепляет в себе картину мира, в которой покаяние является единственным инструментом изменения себя. Этот переход происходит столь же искренно, сколь и неумолимо. Подвижники приходят к этому не потому, что изначально злы, а потому, что перенесением своего мировосприятия на других они вынуждаются требовать покаяния от окружающих, так как в их картине мира без покаяния спастись никак нельзя.

От печали до радости всего лишь дыханье

Первоначально христианство направило требование покаяния на внешних: они должны были каяться в неверии, тогда как сами христиане пребывали в *блаженном уповании* скорого явления славы великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа (Тит. 2: 13). Господь призывал Своих учеников к совершенной радости: *да радость Моя в вас пребудет и радость ваша будет совершенна* (Ин. 15: 11; 16: 24). Также и апостолы: *сие пишем вам, чтобы радость ваша была совершенна* (1 Ин. 1: 4); *надеюсь прийти к вам и говорить устами к устам, чтобы радость ваша была полна* (2 Ин. 1: 12); *Радуйтесь всегда в Господе; и еще говорю: радуйтесь* (Флп. 4: 4); *Всегда радуйтесь* (1 Фес. 5: 16).

Когда впоследствии христиане направили требование покаяния на себя, предметность покаяния стала дробиться. Если раньше было точно ведомо, что Дух придет и обличит мир *о грехе, что не веруют в Меня* (Ин. 16: 9), то теперь у покаяния, обращенного внутрь христианства, появилась перспектива вновь вернуться к закваске фарисейской с ее мелочностью, мнительностью и высокомерием. Ибо каяться надлежало в тех же нарушениях заповедей человеческого общения и правил богопочитания.

Важной задачей кающихся христиан стало соединение заповеданной непрестанной радости и истового покаянного сокрушения. Соединение это, как кажется, вовсе невозможно. Ведь если мы по-настоящему предаемся печали о бесчисленных грехах, то какая уж там полнота радости и совершенство ликования...

Отцы-аскеты верно отметили, что самоугрызение не приводит человека к Богу, а лишь укрепляет изначальный эгоцентризм. Преподобный Симеон Новый

Богослов замечает, что «безмерное и безвременное сокрушение сердца... омрачает и возмущает ум. Оно изгоняет из души чистую молитву и умиление, а всаждаёт в неё болезненное томление сердечное». Преподобный Иоанн Лествичник пишет: «Как слишком большое количество дров подавляет и угашает пламень и производит множество дыма, так и чрезмерная печаль делает душу как бы дымною и темною». Однако просто понизив градус сокрушения о грехах, не решить проблему симбиоза печали и радости. Нивелирование полярностей до среднего уровня также неприемлемо: *ты ни холоден, ни горяч; о, если бы ты был холоден, или горяч! Но, как ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих* (Откр. 3: 15–16). Сочетание же в себе холодности и горячности в высокой степени попеременно сродни биполярному расстройству личности, или циклотимии (это аффективные психические расстройства, характеризующиеся резкими колебаниями между депрессией и приподнятым настроением).

Однако монашеская традиция указала путь решения этой дилеммы — радостопечалие. В этом концепте значения слов «радость» и «печаль» несколько изменяются; синтез достигается по ту сторону классического самоукорения и животного веселья. «С усилием держи блаженное радостопечалие святого умиления, — говорит преподобный Иоанн Лествичник, — и не преставай упражняться в сем делании, пока оно не поставит тебя выше всего земного и представит чистым Христу». Преподобный Симеон Новый Богослов: «Всякому надлежит рассматривать себя и внимать себе разумно, чтобы ни на надежду одну не полагаться без плача по Богу и смирения, ни опять на смирение и слезы не полагаться без последования им надежды и радости духовной». «Ты знаешь во мне, о Христе, делателя всякого

беззакония и поистине сосуд всевозможных пороков; это знаю и я, и исполнен позора и стыда; мною овладела гнетущая печаль, и сердце мое одержимо непереносимой скорбью. Но таинственно воссиявший мне свет лица Твоего прогнал помыслы, изгладил скорбь и низвел радость в смиренную душу мою. Итак, я и хотел бы, Христе, печалиться, но печаль не пристаёт ко мне. Печалюсь же я скорее о том, чтобы за эту радость не погибнуть и не лишиться мне, несчастному, будущей радости. Но не лиши меня ее, Владыко, никогда — ни ныне, ни в будущем веке».

Преподобный Григорий Синаит обозначает ту же цель радостопечалия: «Величайшее есть оружие — держать себя в молитве и плаче, чтобы от молитвенной радости не впасть в сомнение, но сохранить себя невредимым, избрав радостопечалие». Это не механическое сжатие двух непримиримых состояний, а третье ощущение, близкое к удивлению от продолжающегося диалога с Богом. Святитель Феофан Затворник: «Радостопечалие подается, а не приобретается. Состояние это похоже на то, какое испытываем, увидавшись с родными после долгой разлуки: и радостно и жалостливо, — слезы текут. Радостопечалие бывает, когда Господь свидится с душой и душа с Господом. От св. Причастия можно этого ожидать. И бывает. Увидьте из сего, что сокрушение надо развивать, но оно не есть радостопечалие, а пролагает к нему путь. Радостопечалие подает Господь душе, а Господь в действиях Своих ничем не вяжется». Безусловно, можно обрушить ценность этого феномена, если поставить под вопрос модель прогневанного Бога. Но богословие здесь не должно отрицать или предписывать опыт, данный нам во святых.

В наши дни радостопечалие существует — в живом отклике простых мирян и священников. Для протоирея

Александра Шемана радость — единственное, что не только оправдывает, но и может включить в себя страх и покаяние: «Нельзя знать, что Бог есть, и не радоваться. И только по отношению к ней — правильны, подлинны, плодотворны и страх Божий, и раскаяние, и смирение. Вне этой радости — они легко становятся „демоническими“, извращением на глубине самого религиозного опыта. Религия страха. Религия псевдосмирения. Религия вины: все это соблазны, все это „прелесть“. Но до чего же она сильна не только в мире, но и внутри Церкви... И почему-то у „религиозных“ людей радость всегда под подозрением. Первое, главное, источник всего: „Да возрадуется душа моя о Господе...“ Страх греха не спасает от греха. Радость о Господе спасает. Чувство вины, морализм не „освобождают“ от мира и его соблазнов. Радость — основа свободы, в которой мы призваны „стоять“» (Дневники. Вт. 12 окт. 1976).

Исповедь в XXI веке

Исповедь предоставляет пространство полного доверия и бесстыдного раскрытия себя вне социальных игр и соревнований. В нашем мире, как и миллион лет назад, не так много действий, которые прямо или косвенно не были бы направлены на повышение/укрепление социального статуса. На исповеди эта игра прекращается. Каким бы ужасным человек себя ни видел, это не понизит и не возвысит его.

Исповедь есть практика проговаривания того, в чем и себе самому неудобно признаться. Проговоренный грех не информирует Бога, а позволяет по-новому воспринять собственную греховность. Проговоренный грех изменяет свое полусознательное положение

в нашей душе. Для практики открытости перед Богом это важно, как и для самопознания.

Исповедовать нужно не прошлое, а настоящее на примере прошлых и недавних событий. Прошлого не вернуть и не исправить, его нельзя простить, потому что его нет. Есть, по слову блаженного Августина, только настоящее прошлого и настоящее будущего. Традиционная попытка свести исповедь к исправлению послужного списка снова возвращает грех на центральное место — а он и на исповеди не должен вытеснять Бога. Исповедь есть шепот о любви, о преданности и предательстве, о духовной слепоте и зрении... но все о Боге, точнее — о нас с Богом. *Господи! Ты все знаешь; Ты знаешь, что я люблю Тебя!* (Ин. 21: 17).

Исповедь — это не всегда о плохом. Ведь наша духовная жизнь состоит не только из преступлений и грязи. Открывая свои маленькие духовные радости, можно укрепить навык замечать их. Нам непривычно делиться содержанием своего внутреннего пространства еще и потому, что оно кажется малоинтересным для другого, тем более если мы почитаем его за духовного подвижника. Здесь-то и обнаруживается наша ориентированность на всплески и неординарные состояния. Этот ориентир закрывает от нас реальное содержание повседневности, в том числе повседневности богообщения.

«Гнев, ненависть, любовь, сострадание, страсть, радость, горе — все это имена для обозначения крайних состояний: средняя и низкая ступень их ускользает от нас, а между тем они-то и ткут тонкую паутину, составляющую и наш характер, и нашу судьбу. Те крайние взрывы очень часто рвут паутину и составляют исключения, — а между тем они могут ввести наблюдателя в заблуждение и не только наблюдателя, они вводят в заблуждение и самого действующего человека» (Ницше. Утренняя

заря. § 64). Чтобы почувствовать жизнь, человек ищет этих состояний, так как состояния срединные практически не поименованы, и если у нас нет гнева, ненависти, любви, сострадания и страсти, мы не знаем, живем ли. День кажется пустым, если «ничего не происходит» — ничего из того, что обозначено в когнитивном аппарате как случай или событие. Так в погоне за большими и известными состояниями мы теряем из виду реальный микрокосм своей души, пусть едва заметные, но единственные отношения с собственным «Я», «Оно» и Господом Богом. Вот почему для исповеди обязательно нужно найти место в практике христианства.

Покаяние моего «Я»

Ряд философских школ просто отрицает «Я» как сущность. Для буддизма личность — лишь имя, призванное обозначить структурно упорядоченную комбинацию пяти групп (*скандх*) несубстанциальных и мгновенных элементарных психофизических состояний — *дхарм*. Своего логического предела данная тенденция достигает в концепции *анатмавады* — отрицания «Я». В рамках религиозно-философских традиций анатмавады вера в реально существующее «Я» является источником *клеш* (аффектов и привязанностей), то есть причиной страдания. Во всех вариантах индуистского спасения речь идет именно о преодолении незнания собственной природы и избавлении от ограничений ложного «Я». При этом предлагается ряд методов решения данной проблемы: йога — временное очищение психики от «не-Я» — и некоторые направления Веданты, предполагающие отказ от «Я» для высвобождения метафизической интуиции. *Адвайта* — растворение индивидуального духа во вселенском

Брахмане. *Санкхья* и *Йога*, по учению которых из-за *авивеки* (путаницы) в том, что есть «Я» и что — «не-Я», возникают все наши горести и страдания. В освобожденном состоянии (*мукти*, *апаварга*) сущность человека замкнута только на себе. *Мукти* достигается при жизни (*дживан-мукти*) или после смерти (*видеха-мукти*).

Религиозно-философские школы *Ньяя* и *Вайшешика* также предлагают путь очищения своего «Я» от «не-Я».

В Упанишадах (*Брихад-араньяка-упанишаде*) один ведийский мудрец рассказывает о том, как бог Индра ходил к божеству-творцу Праджapati спрашивать, что такое «Я». Первый ответ сводился к тому, что «Я» — это тело, второй — что сон со сновидениями, а третий — сон без сновидений. Так легенды и философы Древней Индии силились определить, что же такое «Я», единственно отличающее нас от животных.

Переходя к вопросу о покаянии, отметим, что настоящее покаяние есть перемена не только поведения и речи, но и ума, где «ум» — не умонастроение, а то самое «Я», субъект, который на вопросы «Чье это тело?», «Чей это характер?», «Чья это психика?» отвечает: «Мои!».

Поставим вопрос так: кто кается и что именно меняется в акте покаяния?

В христианстве эта проблема не настолько остра, как в индуизме: мы воспринимаем себя как личность, и Бог проявляет себя в Личности. Встреча личностей есть цель, а личностность есть средство.

Если рассмотреть покаяние пристальнее, как бы под микроскопом, отделив «Я» от его действий, выяснится, что покаяния как цельного акта не существует, ибо побудительная причина греха и покаяния оказывается тождественной. То, что выглядит как решительная перемена в настроении и поведении, при комплексном анализе

может оказаться различными по существу явлениями. В целом механизмы покаянного поворота, или структура раскаяния и исправления, могут быть следующими:

- изменение приоритетов при сохранении цели;
- изменение средств достижения цели;
- изменение способа осмысления предельных ценностей.

В последнем случае меняется не только цель и средства, но и характер восприятия себя при достижении цели и в использовании средств.

Как ни странно, наиболее яркие (образцовые) примеры библейского покаяния относятся к первым двум типам. Например, то, что внешнему наблюдателю в притче о блудном сыне представляется коренной переменной и эталоном покаяния, при более детальном рассмотрении оказывается изменением приоритетов при сохранении цели. Сын ушел от отца потому, что хотел жить комфортнее, и вернулся к нему по той же самой причине. Что в нем переменилось? Только условия достижения изначальной цели. В этом контексте сокрушенное *встал и пошел к отцу своему* (Лк. 15: 20) мотивировано тем же стремлением, что и блудное *«ушел на страну далече»*. Эгоцентрический тип личности, ищущий наиболее благоприятных условий, остался незатронутым. Прагматический характер поворотного момента — *сколько наемников у отца моего избыточествуют хлебом, а я умираю от голода; встану, пойду к отцу моему* (Лк. 15: 17–18) — и то, что сын специально готовил для отца речь, которую потом и начал произносить, указывают на внешнюю природу этого «покаяния»; реального изменения «Я» не было. Но для тех, кто судит о духовности по миру эмоций, это представляется колоссальным переформатированием. Однако в глубине сердца с блудным сыном ничего не произошло. Поэтому старший сын так удивлен

поведением отца. И какая же ирония в том, что именно возвращение блудного сына стало восхваляемым образцом христианского покаяния!

Также и праведный разбойник на кресте сменил свои приоритеты, лишь оказавшись перед лицом неминуемой смерти. Тогда он исповедал Иисуса Сыном Божиим — как свою последнюю надежду. Да, он трезво смотрел на мир, в котором выбрал путь злодеяния, и видел несправедливость в распятии Иисуса (*мы осуждены справедливо, потому что достойное по делам нашим приняли, а Он ничего худого не сделал*. Лк. 23: 41), но в этом еще нет покаяния, и возмутиться несправедливостью — не то же самое, что осудить в себе мировосприятие, которое сделало тебя преступником.

Все апостолы (кроме Иоанна) предали Иисуса, как только «убедились», что Он — не тот, на кого они рассчитывали (не Мессия, не Сын Божий). *Тогда, оставив Его, все бежали* (Мк. 14: 50). Но они покаяться и вернулись, когда убедились, что Он — Мессия и Сын Божий. Устремления не изменились и после Воскресения (Деян. 1: 6), в их глазах поменялась только расстановка сил. Теперь Он опять Тот, Кто злодеев предаст злой смерти (Мф. 21: 41) и *воздаст каждому по делам его* (Мф. 16: 27; Рим. 2: 6). Было ли в апостольском отпадении и восстании переосмысление себя? Было, но гораздо позже. Во всяком случае, в первые годы служения они оставались последователями сильного и мстительного Мошиаха.

Первая проповедь Петра, которую мы читаем в Деяниях апостолов, основывается на чувстве вины (*покайтесь!*) за то, что распяли Того, с Кем придется считаться: *Бог соделал Господом и Христом Сега Иисуса, Которого вы распяли* (Деян. 2: 36). Это удивительно точно повторяет логику распинателей. Распявшие Христа считали Его выскочкой, но готовы были уверовать, если бы

Он продемонстрировал с Креста Свое могущество, — они тоже поклонились бы сильному и славному, только не считали таковым Иисуса из Назарета. Петр доводит до их сведения, что вышла преступная ошибка: теперь «гадкий утенок» превратился в «прекрасного лебедя», делайте ставку на Иисуса, Которого *Бог воскресил*, так как *Бог с клятвою обещал... воздвигнуть Христа во плоти и посадить на престоле царя Давида* (Деян. 2: 32, 30). Легкость и единодушие народа, позволившие крестить в тот день душ около трех тысяч (2: 41), должны были насторожить апостолов, помнящих, что Христос за три с половиной года собрал всего двенадцать. Он требовал отвергнуть все: праведность, греховность, убеждения и предрассудки и идти за Ним. В своей первой проповеди Петр требует соотнести ветхозаветные пророчества с евангельской историей и покаяться перед сильнейшим представителем Вседержителя.

Та же канва просматривается в обращении Савла/ Павла. Проповедник фарисейского иудаизма сменил направление проповеди. Цель — подчинить своей идеологии как можно больше окружающих — осталась, сменилось только направление. Приведем аналогию: в чужом городе человек направляется на вокзал, узнает, что идет не в том направлении, и, раздосадованный, поворачивается и движется в противоположную сторону. Разве он изменился? Нет, намерения, картина мира и цель остались прежними. Старый метод оказался неэффективным, он меняет метод, но не меняется сам. То же происходит с торговцем, который перестает торговать тем, что не приносит прибыли, и переходит на выгодные товары. Так же и секретарша по требованию нового начальника может подавать не кофе, а чай и сменить гардероб — меняются обстоятельства жизни, но не модель ее восприятия. Позже апостол созреет в новую личность во

Христе — и тогда же обостряются его взаимоотношения со «столпами».

Таков по сути и механизм покаяния сотника у Креста. *И вот, завеса в храме раздралась надвое, сверху донизу; и земля потряслась; и камни расселись; и гробы отверзлись; и многие тела усопших святых воскресли и, выйдя из гробов по воскресении Его, вошли во святой град и явились многим. Сотник же и те, которые с ним стерегли Иисуса, видя землетрясение и все бывшее, устрашились весьма и говорили: воистину Он был Сын Божий* (Мф. 27: 51–54). Ряд потрясающих феноменов изменил приоритеты сотника и его солдат. Они не собирались убивать мощного чудодейца — только немощного и беззащитного. Но после землетрясения, затмения, рвущейся завесы и ходячих покойников признали свою ошибку. То, что кажется раскаянием или прозрением, ничего не поменяло в их картине мира — изменилась в пользу Иисуса расстановка сил.

В Евангелиях не прояснен механизм покаяния мытаря из притчи о мытаре и фарисее и Закхея. Однако и тот, и другой сохранили мысленную конструкцию мира незыблемой. Мытарь потому и стал мытарем, что считал: перед сильными нужно «не сметь поднять голову» — так он поступил и в храме. А Закхей продолжал рассчитывать с Богом платежами, но только уже по штрафному курсу: один к четырем.

Покаяние в мире животных

Покаяние, возведенное монашеской традицией на вершину духовных состояний, может быть прочитано как жест подчинения у животных. В животном мире тоже

существует свое «покаяние», оно укоренено в иерархической структуре внутривидовой конкуренции. Когда проигравший в схватке волк ложится на спину, открывая шею и живот, демонстрация покорности спасает ему жизнь и ставит ниже в иерархии. У бизонов, коней и других копытных бои между самцами также завершаются жестом проигравшего, который «кается» за свою претензию на власть в стаде. Жесты подчинения есть и у домашних животных, например, собака слегка пригибается к земле, смотрит снизу вверх, виляет хвостом либо поджимает его. В животном мире множество примеров доминирующего и подчиненного поведения (регулярно смотрите канал Animal Planet).

Покаяние человека перед Богом тоже весьма полезно осознать как подчинение сильнейшему, хотя оно никак не может быть названо высшим проявлением человеческого духа. Собственно, ничего специфически человеческого тут нет, то же пригибание и виляние хвостом.

Понимание покаяния как жеста смирения мы находим во всех слоях православно-аскетической письменности. «Брат спрашивал авву Пимена: „Я сделал великий грех и хочу каяться три года“. — „Много“, — говорит ему авва Пимен. „Или один год“, — говорил брат. „И то много“, — сказал опять старец. Бывшие у старца спросили, не довольно ли сорока дней. „И этого много, — сказал старец. — Если человек покается от всего сердца и более уже не будет грешить, то и в три дня примет его Бог“» (Древний патерик). Как видим, здесь покаяние выступает в качестве символической отработки греховного действия. Сроки могут быть разными, но место покаяния в структуре сознания древнего подвижника остается тем же: Бог увидит жест покорности и не станет казнить.

Покаяние и исправление

В аскетических текстах покаяние выступает как ценность и связано с процессом самооценки. «Похвала христианам — покаяние со слезами», — говорит Ефрем Сирин. «Путь к совершенству есть путь к сознанию, что я и слеп, и нищ, и наг, в непрерывной связи с которым стоит сокрушение духа, или болезнь и печаль о нечистоте своей, изливаемая перед Богом, или, что то же, непрестанное покаяние. Покаянные чувства суть отличительные признаки истинного подвижничества», — настаивал Феодан Затворник (Путь ко спасению. Гл. 3). Высоко оценивая покаяние, кающийся заинтересован в нем, так как, благодаря аскетическим похвалам, покаяние выступает критерием истинности. Кто усиленно кается, тот подлинный христианин! В то же время он потому и кается, что не соответствует образу подлинного христианина. Таким образом, покаяние как амбивалентная практика мотивируется собственным высоким статусом.

Оттого покаяние и исправление себя нередко распадаются на отдельные самостоятельные явления. Как показывает опыт святых подвижников, покаяние может отделиться и развиваться как самостоятельная практика благочестия. Покаянные переживания и практики становятся ценностью сами по себе, когда имеют отдельный стимул, например, представление о том, что Богу угодны покаянные муки и само чувство сокрушения: *Близок Господь к сокрушенным сердцем и смиренным духом спасет* (Пс. 33: 19), *Он исцеляет сокрушенных сердцем и смиренных возвышает* (Пс. 146: 3, 6). Стимулом служит и убежденность в том, что усиленное смирение и покаяние приносит очищение душе. Также самоуничижение может восприниматься как жертва, приятная Богу:

жертва Богу — дух сокрушенный; сердца сокрушенного и смиренного Ты не презришь, Боже (Пс. 50: 19). Наряду с эмоциональным самоудовлетворением такие предпосылки покаяния делают его практически независимым от исправления жизни на деле. Это как если бы мы вместо того, чтоб убираться в квартире, упражнялись в усиленном сокрушении по поводу беспорядка, не планировали бы уборку и не брали в руки швабру, а стенали, причитали и били поклоны, наказывая себя различными способами.

Практическое исправление себя мотивируется представлением о том, как должно поступать, чтобы избежать повторения греха, и может не зависеть от степени самоукорения. Безусловно, в естественном порядке вещей сильное сожаление всегда сопутствует решимости что-то изменить и исправить, но это не более чем сопутствующий эффект.

Как показывает практика, покаяние, сокрушение, самобичевание и т. п. сами по себе не приводят к смирению. В притче о заимодавце (Мф. 18: 23–35) мы видим, что искренно и смиренно молящий о пощаде не делается от этого милостивее. Иудеи предельно аскетично поклялись ничего не есть, пока не убьют апостола Павла (Деян. 23: 14). Игнатий Лойола, Джироламо Савонарола и другие аскеты, жестко наказывавшие себя, с той же жесткостью обрушивались на грешников.

Можно вспомнить практику самобичевания (т. н. флагелланство), пропагандировавшуюся в трактате Петра Дамиани († 1072) «Похвала бичам», а также русские сектантские движения хлыстов (XVII–XIX вв.), скопцов (XVIII–XX вв.), постников во главе с Аввакумом Копыловым (XIX в.). Все они придавали исключительное значение пищевым запретам и жесткой аскезе, но это отнюдь не делало их милосерднее к окружающим.

Многие проповедники видят причинно-следственную связь между самоуничижением и смирением, добротой сердца, тогда как чаще всего они не связаны и существуют как отдельные грани сознания. Например, атеист, любитель покусать, может быть добрейшим человеком, а жесткий аскет (как Ферапонт у Достоевского) — возгревать в себе презрение и агрессию.

Грех как неразумие

Если Бог максимально умен, то понятие «грех» должно быть радикально переосмыслено. Даже если Бог умнее нас, скажем, в двести раз, то он уже не может оценивать греховное поведение так, как мы. Для него всякий грех окажется недоразумением со стороны грешника. При этом в категорию недоразумения войдет не только интеллектуальная ошибка, но и сознательное и даже бессознательное устремление души.

Разве не служит подтверждением этому детская ревность? Двухлетний ребенок норовит ущипнуть или ударить полугодовалого братца, искренне, всей душой желая ему зла. Ребенок еще не знает, что такое настоящая любовь, для него она сводится к монопольному получению внимания и заботы. Как на это поведение смотрит умный родитель? Конечно, как на временное недоразумение. Здесь неправилен и метод воздействия (щипки), и цели, и эмоциональный настрой, проистекающий из примитивной картины мира. Однако родитель слишком умен, чтобы реагировать на детскую ненависть на том же уровне (и послать старшего ребенка на вечные муки).

Другой пример: часто малые дети, проголодавшись, становятся капризными, раздражительными. Они не в состоянии понять истинную причину своего

состояния, а мозг выдает ошибочные причины, с которыми ребенок начинает неистово бороться. Все его существо наполняется негодованием. Однако родителю известно настоящее положение вещей, и он не воспринимает агрессивное поведение как истину. Вместо наказания ребенок получает еду.

Недоразвитая психика и мировосприятие детей — это нормально. Не совсем нормально базировать на эгоцентризме интересов категорию «грех». Сегодня категория «грех» имеет законный статус и функцию именно в «богословии» младшего ребенка, которому угрожает старший брат-ревнивец.

Такова одна из проблем теории греховного действия. Безусловно, остается насущная необходимость применения понятия «грех» ради педагогического эффекта (т. е. чтобы удержать грешника от плохого поведения). Но педагогически понимаемый «грех» лишается своей сущности, перестает быть грехом на самом деле. Тот, кто осознает это, так или иначе вернется к переосмыслению данного понятия.

Вспомним женщину, которая была застигнута в прелюбодеянии (Ин. 8: 3–11). Блудить грешно. Прелюбодеицу надо наказать хотя бы из педагогических соображений. Но Иисус отпускает ее. Он не одобряет ее поведения, однако, очевидно, понимает его совсем не так, как те, кто в соответствии с законом исходили из понятия «грех».

Грех как обветшавшее понятие

Если верующий не в силах понять, почему не надо совершать тот или иной грех, он не будет грешить, чтобы не обидеть Бога. Так «грех» будет определен по

инородному, внешнему критерию — Бог накажет/обидится. Если допустить мысль, что Он не обижается/гневаётся, то и «грех» для такого типа верующих перестаёт быть грехом — что совершенно дезориентирует наших братьев. Кто же им укажет, что такое грех, если не гнев Божий? Для данного типа религиозного сознания эти страхи не напрасны. Оттого предусмотрительные ревнители благочестия так боятся пересмотра амартологии (учения о грехе), что все не/понимание жизни держится на этом «Бог сказал!».

Значение слова «грех» в русле современного мышления крайне проблематизировано. Классическое понимание этого понятия сводилось к нарушению воли Божией. Сегодня оно устарело, и для того, чтобы продолжать пользоваться им, нужно принять весь тот контекст, в котором оно было рождено и получило свое гармоничное развитие. Для своего аутентичного употребления понятие «грех» запрашивает мировоззренческие параметры, с которыми мы далеко не всегда можем согласиться.

Прежде всего, смысловой континуум слова «грех» предполагает существование некоего закона, нарушение которого и является грехом. Фиксируя грех, мы соглашаемся с тем, что нам известно правильное положение дел и оно изъяснимо. Вроде бы все просто! Кажалось бы, женщина, взятая в прелюбодеянии, очевидно согрешила и должна за это ответить — но Иисус отказывает законническим прописям в праве точно фиксировать грех.

Когда-то Галилео Галилей написал скандальное сочинение «Диалог о двух главнейших системах мира», Птолемеевой и Коперниковой. Один из участников диалога — карикатурный аристотелик Симплицио (в этом образе Галилей вывел папу Урбана VIII) утверждал, что

Вселенная не обязана ограничиваться полем изъяснимости, наш разум не может ее охватить. Сам же Галилей верил, что человеческий разум может познать истину «с той достоверностью, какую имеет сама природа». XX век истории науки показал, что прав был все же папа Урбан VIII.

Наш мир создан так, что мы не можем вполне определенно его изъяснить. Если мы соглашаемся с этим тезисом, то понятие «грех» обретает важное субъективирующее качество — «грех-для-меня». Мы можем почувствовать личный грех; в этом случае оживают и наполняются красками все покаянные каноны и псалмы, но «грех» становится индивидуальным закрытым понятием. *Кто различает дни, для Господа различает; и кто не различает дней, для Господа не различает. Кто ест, для Господа ест, ибо благодарит Бога; и кто не ест, для Господа не ест* (Рим. 14: 6). Таким образом, «соблюдение» и «нарушение» табу становится относительным, релятивизируется. Для кого-то есть яблоки до Спаса — грех, а для кого-то — не грех. *Ибо для чего моей свободе быть судимой чужою совестью? Если я с благодарением принимаю пищу, то для чего порицать меня за то, за что я благодарю? Итак, едите ли, пьете ли, или иное что делаете, все делайте в славу Божию* (1 Кор. 10: 29–31). Христиане не должны осуждать друг друга, так как понятие «грех» не тождественно для разных людей. *Ибо иной уверен, что можно есть все, а немощный ест овощи. Кто ест, не унижай того, кто не ест; и кто не ест, не осуждай того, кто ест, потому что Бог принял его. Кто ты, осуждающий чужого раба? Перед своим Господом стоит он, или падает* (Рим. 14: 2–4). Заметим: осуждать нельзя не потому, что это плохо, а потому, что у каждого, в терминологии апостола, «свой Господь» и свой духовный путь, возможно, вполне непонятный другому.

Идея «греха» связана с идеей воздаяния, из которой исходят самые простые наши молитвы: «Господи, помилуй», «Господи, прости». Во внутреннем пространстве сознания эти фразы могут иметь самый различный смысл, но, когда мы хотим пояснить их внешним, нам приходится согласиться со всеми логическими условиями их молитвенного произнесения. А именно с тем, что:

Бог настолько мелочен и гневлив, что не простит нам, пока мы не попросим об этом специально;

Бог имеет к нам претензии, но мы можем манипулировать Им через мольбы;

эта манипуляция благочестива.

К сожалению или к счастью, многие из предпосылок понятия «грех» как нарушения воли Божьей сегодня неприемлемы. А значит, пора сменить понимание этого феномена на соответствующее нашему представлению о Боге и связи с Ним через молитвенное обращение.

Положительное понимание покаяния

Бог есть предельно видящий меня, предельно отданный мне. Проблема нашего общения — в моей закрытости как свободном акте. Не Бог гневается, а я отворачиваюсь, убегаю от него в Фарсис (Ион. 1: 3). Моя одаренность от Бога свободой — серьезнейший параметр наших с Ним отношений. Всякий подлинный грех придает Богу роль Отсутствующего в моей внутренней жизни. Это происходит, когда мое сознание пожирается пожираемой пищей, когда моя эмоция существует сама по себе, без сопричастности Бога к ней. Привычное закупо-ривание себя в жизненные процессы и события удаляет человека от Бога и человека от человека.

Наш ближний, смакующий свое переживание (приятное или неприятное) сам в себе, закрывается им от нас. Людям иногда полезно раскрыть свой кокон. Не потому, что в коконе нашего психофизического сознания происходит что-то плохое, а потому, что происходящее отражает людей друг от друга. Тогда возникает потребность в «беспредметной» коммуникации, когда человек приглашает другого сосуществовать с собой. Это естественно и терапевтично.

В отношениях с Богом происходит примерно то же самое. Здесь так же, как и в отношениях с людьми, наблюдается двойное движение: одновременно к Нему и от Него (другой не поймет, осудит). Таким образом, при всем рациональном желании полного единства с Богом легко заметить наше внутреннее обособление от Него. Грехом в данном контексте оказывается мое личное ошибочное стремление, противоречащее другому моему стремлению. Вот то, что можно назвать грехом против себя – препятствие к осуществлению цели открытости перед Богом. Когда апостол Петр в порыве благочестия отказался от омовения ног, Иисус пояснил ему, что это – ошибка, ведь целью Петра было стать частью Христова Царства.

Менее масштабное понимание греха сводит его к различного рода личному дискомфорту. Это ссоры, обиды, ложь, объедение, лень и т. п. Фиксируя эти явления как дискомфортные, человек может переживать их как грех, на который Бог гневается. Но правда заключается в том, что как верующие, так и неверующие обладают строгим внутренним цензором, который осуждает один тип поведения в сравнении с другим. В психологии это называется «внутренний критик», решающий вопросы контроля и оценки.

Поведенческие шаблоны в нашем сознании часто конфликтуют. Например, мы носим в себе одновременно

образ прагматика, знающего толк в жизни, и благородно-го рыцаря. Когда мы в третий раз соглашаемся на просьбу друга потерпеть, пока он вернет долг, образ благородного рыцаря входит в конфликт с образом прагматичного современного человека. Внутренние конфликты такого рода равно распространены среди верующих и неверующих. Это процесс чисто психологический, он не связан ни с верой в Бога, ни с Его отрицанием. На языке повседневности чаще всего это называют совестью. Для христиан на этот случай апостол Иоанн пишет следующее: «Мы сможем узнать, что мы от истины, и успокоим наше сердце перед Ним. И даже если наше сердце осуждает нас, мы можем успокоить его, потому что Бог больше нашего сердца и знает все» (1 Ин. 3: 19–20. Новый русский перевод). Урегулирование конфликтов совести есть обстоятельство внутреннего комфорта/дискомфорта человеческого сознания. А Бог не может быть определен как «голос совести», потому что голосу совести противостоит другой голос совести в рамках одного сознания.

Итак, естественное выветривание и выхолащивание понятий не обошло и понятие «грех» — в современном поле смыслов оно существует как рудимент с неработающими отсылками к изначально гармоничному миру, гневливому Богу, словесным манипуляциям и т. п.

Понятие «грех» в его современной роли по-прежнему подчинено созиданию и укреплению чувства вины перед Богом и человеком. Традиционная детализация греховности не предполагает баланса между чувством вины и чувством собственного достоинства: первое объявляется чистой добродетелью, второе — гордостью, что тоже — грех. Современный христианин испытывает двойное отношение к гипертрофированию вины: с одной стороны, мы продолжаем ценить чувство вины как

благочестивое, с другой — не желаем превращаться в самобичующегося невротика. Таким образом, цель понятия «грех» также оказывается смещенной в сторону трезвой самооценки.

Святое покаяние святых

Подлинное покаяние, как и все виды ложного, мы найдем у тех же святых отцов. Чтобы покаяние не превратилось в самоцель, преподобным отцам-аскетам требовался некий противовес. Они укрепляли в себе мнение, что результаты их подвигов ничего не стоят, и это спасало их от зазнайства. Преподобный Сисой Великий, который «просветился лицом как солнце», перед смертью упрашивал Христа дать ему время на покаяние: «Не знаю, положил ли я хотя бы начало покаянию?» Даже самое глубокое покаяние самой святой личностью не воспринимается как покаяние — оно существует как способ общения, а не как предметная задача удаления того или иного порока. Ликвидация пороков оказывается только материалом общения с Богом, дровами, которые сгорают у костра нашей беседы с Воскресшим (Ин. 21: 9).

Вот почему покаяние практиковалось как постоянное занятие, представлявшее собой форму богообщения. Святитель Игнатий (Брянчанинов): «Постоянное покаяние состоит в постоянном сокрушении духа, в борении с помыслами и ощущениями, которыми обнаруживает себя сокровенная в сердце греховная страсть, в обуздании телесных чувств и чрева, в смиренной молитве, в частой исповеди» (Аскетические опыты. Т. 1, гл. 2). Преподобный Авва Пафнутий: «Покаяние никогда не должно прекращаться; ибо мы каждодневно волею или неволею

делаем их [малозначительные грехи] то по неведению, то по забвению, в мысли и в слове, то по обольщению, то по неизбежному увлечению или по немощи плоти» (Иоанн Кассиан Римлянин. Сочинения. Гл. 11). Святитель Иоанн Златоуст: «Ты должен плакать и стенать, и плакать непрестанно. Ибо в сем состоит исповедание. Не будь же ныне весел, завтра печален, потом опять весел. Напротив — непрестанно плачь и сокрушайся» (Толк. на 2 Кор. Беседа IV).

Таким образом, настоящее покаяние в сочинениях отцов есть форма коммуникации, обусловленная опасностью духовного нарциссизма, почти неизбежного в условиях одиночного усиленного подвига аскета. Святые отцы решали сразу две задачи: теснейшее общение со Христом и нивелирование ценности тех огромных усилий, которые для этого были необходимы. Монашество — высокая плата за богообщение, которую нужно было обесценить, чтобы не окаменеть в самолюбовании.

Прощение невозможно и не нужно

Понятие «прощение» также претерпело значительные смысловые сдвиги. При современном понимании духовности оно становится совершенно излишним. В современном пространстве критериев духовности простить человека невозможно, а духовному — и не нужно.

Если мы прощаем из снисхождения, это чреватозавышением себя над тем, кого мы великодушно прощаем.

Если мы прощаем — в смысле перекрываем чью-то грязь своей благостью, это не делает нас лучше: черный поступок, который мы простили, так и остался для нас

черным. Мы продолжаем жить в мире черных пятен, усилием воли перенесенных в прошедшее время.

Ресурс прощения как нарочитого способа забвения, в силу своей биологической подоплеки, безграничен. Прощение греха таким способом сжимает пружину нашего терпения. Например, мы простили человека, который трижды пролил на нас кофе. Но когда он прольет в четвертый раз, мы будем раздосадованы вчетверо сильнее! Сколько ни старайся забыть, реальные обиды просто так из памяти не уходят. К тому же, как известно, забытое быстро вспоминается при повторении. Рано или поздно такой «прощатель» возмутится: «Да сколько можно?!» Неслучайно апостолы спрашивали Учителя: *Господи! сколько раз прощать брату моему, согрешающему против меня? до семи ли раз?* (Мф. 18: 21). Иисус ответил, что прощать надо до бесконечности. Если считать разы, это невозможно. Необходимо другое основание прощения, кроме терпения и снисхождения.

Нередко мы прощаем, чтобы избавиться от внутреннего дискомфорта, вызванного продолжением конфликтной ситуации. В таком случае это нельзя назвать прощением обидчика, ведь речь не о нем, а о нашем внутреннем дискомфорте. Мы улучшаем свое самочувствие, избавляясь от неприятного состояния напряженности. Это слепое прощение, не видящее самого человека; хотя, конечно, оно сопровождается благородными фразами вроде «Я все понимаю», «Бог велел прощать» и т. п.

Еще один способ расточать повсюду прощение — это презрение. У аввы Дорофея есть показательный рассказ на эту тему: «В общежитии, прежде моего удаления оттуда, был один брат, которого я никогда не видел смутившимся, или скорбящим, или разгневанным на кого-либо, тогда как я замечал, что многие из братии

часто досаждали ему и оскорбляли его. А этот юноша так переносил оскорбления от каждого из них, как будто никто вовсе не смущал его. Я же всегда удивлялся чрезвычайному незлобию его и желал узнать, как он приобрел сию добродетель. Однажды отвел я его в сторону и, поклонившись ему, просил его сказать мне, какой помысл он всегда имеет в сердце своем, что, подвергаясь оскорблениям или перенося от кого-либо обиду, он показывает такое долготерпение. Он отвечал мне презрительно без всякого смущения: „Мне ли обращать внимание на их недостатки, или принимать от них обиды как от людей? Это — лающие псы“. Услышав это, я преклонил голову и сказал себе: нашел путь брат сей, и, перекрестясь, удалился от него, моля Бога, чтобы Он покрыл меня и его. Итак, случается, как я сказал, что кто-либо не приходит в смущение и от презрения ближнего, а это явная погибель» (Душеполезные поучения и послания. § 7).

Итак, все три популярных метода прощения несовершенны. Их оборотная сторона есть отложенная агрессия и скрытое высокомерие. Иисус таким не был. Значит, нужно найти четвертый метод прощения ближнего, при котором не будет страдать ни прощающий, ни прощаемый, даже в самой дальней перспективе.

Простить по-настоящему значит понять грешника настолько, чтобы его действие в наших глазах перестало быть преступлением. Простить — не значит потакать или не считать преступным, это значит кривизну всякого поведения и мышления видеть с точки зрения самого грешника.

И Господь являет нам этот путь! О распинавших Его Он сказал: *Отче! прости им, ибо не знают, что делают* (Лк. 23: 34). Казалось бы, какой еще худший грех они могли сотворить? Но Он видел их как соблюдавших

порядок в стране, то есть делавших доброе, они просто не знали, что делают зло. Он и апостолам заповедал это пронизательное понимание, призывая рассматривать грехи против них с точки зрения убийц — *наступает время, когда всякий, убивающий вас, будет думать, что он тем служит Богу* (Ин. 16: 2), — тех, кто внутри своего смыслового континуума были праведными служителями благочестия, борцами с вредоносным движением. Простить — значит увидеть темное как светлое, то есть в темном результате видеть светлое намерение. Блуднице Иисус сказал: *Я не осуждаю тебя; иди и впредь не греши* (Ин. 8: 11). Для того чтобы по-настоящему не осуждать, нужно предельно понимать грешника, в восприятии которого поступок не был грехом или был грехом иного порядка.

В мире никто не творит зла ради зла, писал Пьер Абеляр (Познай самого себя). Это действительно так: даже самый последний злодей, мстящий обществу, делает это ради восстановления какой-то справедливости. Надо, восходя к намерению (интенционально), понять чужое дурное поведение как доброе. Звучит абсурдно? Не абсурднее, чем: *любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас* (Мф. 5: 44). Это один из важных смыслов заповеди.

Святитель Григорий Богослов эту мысль излагал так: «Если хочешь быть богом, показывай свою деятельность не в том, чтобы выискивать нечестивцев, ибо этим отделяешь себя от Оправдывающего нечестивого, но в том, чтобы выискивать хорошее даже там, где вроде бы его и не видно» (Мысли, написанные четверостишиями. § 56). Таким образом, понятию «прощения» как некоему специальному акту аннигиляции чужого греха не остается места. Мы не обижаемся на человека, который случайно наступил нам на ногу, понимая, что он

хотел этого не больше, чем мы. Мы не вменяем грешнику наше сознание, чтобы интерпретировать его поведение, как свое собственное. В его мире эти поступки выглядят иначе.

Место понятия «прощение» в сознании человека во многом зависит от актуальной для него формулы христианства. Отсюда и множество моделей прощения на страницах христианской письменности. Например, прагматически мыслящим иудеям Иисус говорил: *...если не будете прощать людям согрешений их, то и Отец ваш не простит вам согрешений ваших* (Мф. 6: 15). А сообразуясь с образом мышления горячих римских братьев, апостол Павел писал: *Не мстите за себя, возлюбленные, но дайте место гневу Божию. Ибо написано: Мне отмщение, Я воздам, говорит Господь* (Рим. 12: 19). Зрелым христианином является тот, кто освобожден от необходимости подсчитывать свои прощения, перелagать свою месть на Бога или полагать, что прощением он зарабатывает себе входные баллы в Царство Небесное. Если духовный не понимает грешного вполне, то невелика цена такой духовности, ибо и грешник не понимает и не любит себе подобных.

Если мы прощаем человека, не понимая его, правильнее было бы назвать это терпением: мы не простили, а стерпели. Если же мы понимаем поступок, то здесь уже нет пространства для прощения. Важно не то, прощаем мы ближнего или нет, а то, из каких предпосылок исходим, как приходим к прощению или осуждению.

Если некто прощает потому, что так велел Бог, поступать благодушно его вынуждает это повеление; он подобен уставшему коню, которого плеть заставляет идти дальше. А кто-то не прощает потому, что не желает сдерживать эмоции (гнева, возмущения, презрения), не намерен кашлять вовнутрь, чихать шепотом и глотать весь

свой негатив; такой скорее узнает в поступке другого свое недержание эмоций и желаний, и это непросищение ближе к приятию.

Если же человек не прощает другого, потому что тот нарушил закон благочестия, то в этой модели не/прощения личности вообще не существует. Есть только закон и его исполнители/нарушители. Чем более мы внимательны к ближнему, тем ближе к тому, чтобы понять его. Если быть внимательным к человеку, то не надо будет его с натугой прощать.

Красиво каяться не запретишь

Великий канон преподобного Андрея Критского любим прихожанами за покаянную тональность и поэтику. Те из мирян, кто довольствуется только этим, получают пользу в виде пространства личного покаяния, простирания перед милостивым Богом. Более внимательное отношение к тексту сложно было бы рекомендовать для всех. Предлагаемая в нем практика унижения себя перед Богом может исказить и сам образ Бога — в этом случае Он предстает нуждающимся в нашем унижении.

Многие покаянные каноны составлены как общие, максимально широкие тексты и направляют кающегося в битву сразу со всеми грехами мира. А для тех, чьи основные личные страсти еще не определены, общие фразы, наподобие «окалях душу грехми» и «заповедей небрегох», только еще сильнее размывают путь едва начавшегося самоанализа. Покаяние, которое действительно нацелено на созидание себя, не может состоять более чем из двух-трех пунктов. Оно должно быть максимально чисто, то есть не запружено перечнем задач по всем направлениям.

В покаянном каноне Андрея Критского столько риторических пируэтов, что невольно удивляешься: почему именно такой нарядный канон выбран для постных дней первой недели Великого поста. Все в церковном убранстве поста говорит о скромности. И недавно прочитанная в храме притча о мытаре и фарисее повторила нам, что покаянная простота лучше витиеватой праведности. Но слова канона не стремятся к мытаревой прямоте или простоте молитвы «Отче наш»: «О како поревновах Ламеху, первому убийце, душу яко мужа, ум яко юношу, яко брата же моего, тело убив, яко Каин убийца, любосластными стремленьми». «Уязвихся, уранихся, се стрелы вражия, уязвившыя мою душу и тело, се струпи, гноения, омрачения вопиют, раны самовольных моих страстей».

Троичны и богородичны искусно навьючены тяжелыми догматическими задачами; тем, кто знает православную догматику, это не нужно, а тем, кто не знает, уловить и прояснить для себя византийские формулы триадологии и христологии, думаю, нелегко: «Троица есмь Проста, Нераздельна, Раздельна Личне, и Единица есмь естеством соединена, Отец глаголет, и Сын, и Божественный Дух». «Троице Простая, Нераздельная, Единосущная и Естество Едино, Светове и Свет, и Свята Три, и Едино Свято поется Бог Троица; но воспой, прослави Живот и Животы, душе, всех Бога». «Яко от оброщения червленицы, Пречистая, умная багряница Еммануилева, внутрь во чреве Твоем плоть исткася. Темже Богородицу воистинну Тя почитаем».

Нет, не надо переводить этот величественный канон покаяния. Прав был отец Александр Шмеман: наши люди любят богослужение за то, что не понимают его, за его свойство водворять в иное измерение жизни. «Абсолютный (я не преувеличиваю) разрыв между

содержанием (что читается, поется, „совершается“) и его восприятием молящимися. Бессознательный, лучше — подсознательный испуг от мысли, что вдруг „станет понятным“. Но все, слава Богу, густо покрыто лаком славянского языка, закрыто иконостасом и завесами, разбавлено и обезврежено обычаями и традициями, сознанием и гордостью, что мы все это (что?) — „храним“, „сохранили“» (Дневники. 19 янв. 1977).

Покаяние и адреналиновая зависимость

Для мирян рецепт удержания Бога во внимании не может и не должен сводиться к монашескому методу. Глубокое покаяние есть крайнее состояние человека. Тот, кто связывает благодать Божию только с ним, невольно делает Бога заложником этого крайнего (а потому редкого) состояния. Преподобные, коих было относительно немного, могли превратить сильное покаянное чувство в постоянное состояние без особого вреда для себя. Но надо помнить и о множестве прочих охотников за благочестием, которые, в пылу свершения подвигов, увязли в поиске мелких помыслов и похотений, при этом с детской легкостью отправляя ближних в ад по разным поводам.

Покаяние как предельное состояние тяжело для психики и потому стимулирует ее компенсаторные процессы. Это выражается в усиленном внимании к прегрешениям ближних (которые не каются или каются не так) и к несовершенству окружающей культуры в целом.

Современность склонна ставить под сомнение пылкость проповедника не столько за содержание

проповеди, сколько за ее горячность, страстность. Высокий градус покаянных терзаний вызывал подозрения на протяжении всей истории православного подвижничества, тем более сегодня. Часто греховность поступка и настроения состоит в стремлении к острым эмоциям, то есть ко греху влечет не жажда плотских удовольствий или славы, а бессознательное стремление к другим возбуждающим состояниям, будь то рискованный горнолыжный спуск или азарт футбольного матча. Сюда же относится страстное раскрытие в себе негодяя — как будто в своем внутреннем кинотеатре смотришь про себя фильм ужасов. Ужасаться себе — горько-сладко. При жестком запрете на острые переживания мирской жизни острота покаянного переживания остается единственным средством, способным удовлетворить стремление к стрессовым переживаниям. Неожиданным образом подвижники, раздирающие на себе рубаху из-за вины человечества перед Богом либо личных недостатков, здесь идут в одном направлении с руферами, зацеперами, банджи- и роуп-джамперами и другими экстремалами-адреналинщиками.

Не всякое драматическое покаяние направлено на получение адреналина, но и не учитывать это в XXI веке было бы опрометчиво.

Покаяние и конкуренция

Эволюционная внутривидовая конкуренция стремится все вокруг превратить в элемент превосходства и соревнования. Для христиан, которым дан только внешний взгляд на вещи, покаяние также становится предметом соревнования. Интенсивность и драматичность практик покаяния воспринимаются неопытным христианином

как критерий духовности: тот, кто дольше и болезненнее выражает свое покаянное чувство, тот и духовнее. Может быть, так оно и есть, но в данном случае сохраняется та же тщеславная соревновательность. Так шашки-поддавки по существу не отличаются от классических шашек, меняется одно правило: в поддавках формально проигравший по отношению к оппоненту — победитель. Вот и соревновательность, с одной стороны, делает покаяние максимальным, а с другой, в рамках соревнования в духовности, отодвигает его на второй план. Если мы соревнуемся в покаянии, оно превращается в такое же средство соревнования, как и другие, так как целью является превосходство.

Каемся — значит, не смиряемся

Кается тот, кто имеет высокое мнение о себе. Смирный же свою низость признает как часть самого себя.

К покаянию приводит высокое самомнение: я — светлая душа, не грешник, мне не пристало грешить. Кающийся отторгает от себя нехорошие дела, слова, мысли, настроения как чуждые, несвойственные его святой душе. Именно тот, кто чувствует, что ниспал, поступил хуже, чем мог бы, приходит к покаянию. Я не умею дирижировать оркестром и спокойно принимаю мою полную к этому неспособность, а тот, кто считает себя хорошим дирижером, кается, что дирижирует хуже, чем может. Итак, чем выше мнение подвижника о том, каким он может быть, тем сильнее будет его покаяние. Если я — чистый ангел, я не прощу себе малейших пятнышек.

Смирение в этом смысле противоположно покаянию. Смиренный признает как данность недостатки

своего характера, тела или духовную несостоятельность. Смиранный принял и живет с тем, чему кающийся удивляется и ужасается. Неслучайно православные святые до конца своих дней не развязывали поясов, не ослабляли аскетических ограничений. Ведь они не то чтобы становились менее страстны, они становились более мудры. Мудрый не станет опираться на сломанную ногу и метать копье кривой рукой: он знает и понимает свои недостатки. Смиранные не искореняют страсти, а научаются премудро их обходить, туннелировать, сублимировать.

ПРАВОСЛАВНАЯ МОЛИТВА НАШЕГО ВРЕМЕНИ

Молитва как неоцененная ценность

В вопросе о молитве прежде всего обращает на себя внимание некоторое несоответствие молитвенных практик классическим параметрам Бога. На эту неувязку указал и Сам Христос. Зачем излагать свои нужды перед Богом, если знает Отец ваш, в чем вы имеете нужду, прежде вашего прошения у Него (Мф. 6: 8)? Богу не нужна информационная часть молитвы: смысл не в произносимом, а в акте произнесения. В то же время едва ли не в каждой молитве мы перечисляем свои потребности или просто заказываем хлеб насущный. Эта нагрузка на молитвословия кажется излишней.

То же и с красноречием в молитве: *молясь, не говорите лишнего, как язычники, ибо они думают, что в многословии своем будут услышаны; не уподобляйтесь им* (Мф. 6: 7), то есть не думайте изяществом или обилием слов привлечь Бога, Он не купится на это. А мы испещрили свои тесты красивыми риторизмами, славянизмами и параллелизмами. Мы даже обращаемся к Богу не на том языке, на каком думаем о Нем, — это уже начало лицедейства.

В Евангелии Господь указывает на некоторые важнейшие параметры молитвы: *когда молишься, не будь, как лицемеры, которые любят в синагогах и на углах улиц, оставившись, молиться, чтобы показаться перед людьми. Истинно говорю вам, что они уже получают награду свою. Ты же, когда молишься, войди в комнату твою и, затворив дверь твою, помолись Отцу твоему, Который втайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе* (Мф. 6: 5–6). Это о том, что моление не должно быть встроено в одобрителный контекст. Фарисеи молились на людях, так как это считалось признаком праведности. Но если мы, сами в себе, считаем молитву признаком праведности, происходит то же самое: определенное удовлетворение от молитвенной деятельности уже получено. Совет Иисуса закрыться в комнате противопоставлен социальному одобрению, которое делает молитву автономным удовольствием. Психологическая мзда (т. е. выгода) оказывается для нее достаточным основанием. Перемещаясь за «закрытую дверь», формула повторяется: я лично ценю и одобряю свое молитвенное делание, я лично считаю, что это благочестивее перед Богом, чем смотреть телевизор. И тут ловушка захлопывается: для произнесения молитвы появляется собственное психологическое основание.

Выход из тупика — осознание абсурдности молитвы. Если Бог знает все *прежде прошения нашего* (Мф. 6: 8) и *больше сердца нашего* (1 Ин. 3: 20), то молитва есть только наша потребность, а не элемент угождения Богу.

Если мы не уничтожим молитву как рейтинговый элемент, как единицу благочестия, мы попадем в ту же ловушку, в какую попали фарисеи I века и всех последующих. Статусность молитвы должна быть облегчена или снята полностью. Нельзя отдавать приоритет молящемуся перед немолящимся даже внутри самого себя. Иначе, сколько бы ты ни затворял дверь твою и втайне

молился Отцу твоему, самооценка войдет вслед за тобой и паразит тебя собственным благочестием. Великие подвижники, дорожившие молитвой, платили за нее нарочитым и искренним самоуничижением.

В истории христианства молитва стала автономной ценностью. Ею вымеряли святость святых, ею наставляли в постулатах правоверия, ею вызывали эмоции, пересказывали жития святых и обучали грамоте. Чтобы доставлять удовольствие уму и слуху, она обросла логическими и риторическими пируэтами, напевами, многоголосием и аккомпанементами. Наиболее ярким примером смешения молитвы и манифестации вероучения является пение Символа веры на литургии: это не молитва, но гармонично воспринимается так же, ведь молитва давно уже несет на себе немолитвенные тяготы.

В наш век, пронизанный психологическим измерением чего угодно, лучше расценить молитву как индивидуальную психопотребность: «Господи, я знаю, что это глупо, но вот что я Тебе скажу...» В этом — необходимое юродство христианства: *когда мир свою мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих* (1 Кор. 1: 21). Мы должны обесценить практику молитвы, чтобы ее значимость как бонуса к духовности не заслоняла ее глубочайший смысл.

Молитвенный кокон

В молитвенном познании Бога мы неизбежно оказываемся перед той же гносеологической ограниченностью, что и наука: качество запроса определяет результаты исследования. От спектра наших молитвенных прошений зависит качество духовного опыта.

Тот, кто просит о насущном и бытовом, в любом случае останется на этом уровне отношений с Богом, и его опыт можно описать так: Бог дал, не дал, дал, не дал... Христианин, посвятивший свои молитвы раскаянию во грехах, получит прощение (или не получит) и этим очертит уровень общения с Богом. Лучше убрать предметность молитвы вовсе — тогда мы выйдем навстречу Богу без повода, то есть ради самой встречи.

Просьбы о помощи и горячая молитва о пощаде диктуются виной и страхом. Но апостол разрывает этот молитвенный кокон, говоря: *мы не приняли духа рабства, чтобы опять жить в страхе, но приняли Духа усыновления, Которым взываем: «Авва, Отче!»* (Рим. 8: 15). Здесь молитва уже не инструмент воздействия на Бога, а сыновняя отнесенность к Отцу и приветствие брата (Ин. 20: 17), когда человек не мнит своей добродетели в молитве, а все происходящее (в том числе свое моление) воспринимает как объятие (синергию) с Богом.

Молитва и «Я»

Наше сознание неоднородно; это проявляется и в молитве. Часто в нас говорит одиночество, оно словно выкрикивает слова молитвы, и «Я» износит моление как себя самое. Сутью такой молитвы будет возглас: *вот, я, Господи*, — это и есть самая святая и подлинная самопрезентация перед Богом.

Но в нас так же жив Адам, укрывшийся от Бога в кустах. Православные чаще всего склоняются именно к такому типу молитвы — мы как бы прячемся за ее текст, поэтому он должен быть подчеркнуто не мой (не моего «Я»). Не совсем понятный, не на моем языке и обязательно подписанный святыми именами: святителя Иоанна

Златоуста, преподобного Симеона Метафраста, святителя Василия Великого и т. д. Православный предстоит на молитве, как священник на литургии: не он ее творец, не его это идея, не он и действует в ней, а лишь присутствует, так сказать, греется подле божественного тепла. Индивидуальность сведена к благоговейному возношению канонических шедевров, поглощена ими.

Особенно это видно в наиболее архаичной форме молитвы — богослужении: священнослужители непременно одеты по-иному, храм и все в нем иное; священник подчинен чинопоследованию, так что и слов «паки и паки» местами менять не смеет. Здесь нет места проявлению неповторимого «Я» и неуместна самопрезентация.

Самый личный момент богослужения — проповедь, но и на ней священники прячутся если не за чтением Синаксария и святых отцов, то за дымкою цитат, славянизмов и специфическим (иным) тоном проповеди.

Задача спрятать «Я» проповедника и молитвенника достигнута. В этом нет трусости, а только стыд Встречи, закрывший собой ее благоговейную радость.

Молитва и время

Отцы пустынники и жены непорочны,
Чтоб сердцем возлетать во области заочны,
Чтоб укреплять его средь дольних бурь и битв,
Сложили множество божественных молитв.

А. С. Пушкин

Традиция словесной молитвы зародилась в монашеском единении. Молитва, понимаемая как отдельное занятие, требует много сил и времени. Молящийся фокусирует внимание, туннелирует бытие, временно отрицает

мир, чтобы иметь пространство для молитвы. Ради этой отделенности от повседневной жизни монахи давали обеты, возводили монастырские стены и шили специальные одежды. Жизнь монаха определена этой возможностью — отрешиться от всего мирского ради качественной молитвы и созерцания.

У мирян вместо уединения — только комплекс неполноценности. Нередко мы отговариваемся тем, что на молитву времени не хватает. Но если мы всерьез займемся молитвой, его на самом деле не хватает.

Молитва, воспринимаемая как отстранение от дел, «чтоб сердцем возлетать во области заочны», противоречит настойчивому призыву Церкви *непрестанно молитесь* (1 Фес. 5: 17). Идея чистой молитвы делает молитвословие и жизнь противоположностями: практика молитвословия как пути восхождения к Богу противоречит существованию мирской жизни, внутренне отрицает мир своим требованием уединенности/отрешенности.

Некоторые святые отцы не без иронии относились к привязке молитвы к определенному времени: «Мы не оставляем своего правила, прилежно исполняем его в третий, шестой и девятый часы», — сообщал некий авва из палестинской обители, на что блаженный Епифаний Кипрский остроумно ответил: «Видно, другие часы дня вы проводите в праздности, без молитвы».

Между молитвой и немонашеской жизнью приходится выбирать либо то, либо другое. Многие миряне, так и не примилив молитву с суетой ежедневных забот, разочаровались, бросили серьезную молитвенную жизнь и остались ни с чем.

Однако в свете того факта, что Бог воплотился, во-человечился, по-новому встает вопрос: нужно ли каждый раз отключаться от мира, чтобы пребывать с Ним? С точки зрения мирян, христианин никоим образом не

обязан отворачиваться от мира, чтобы встретиться со Христом, Который пришел соединить людей.

У мирян всегда плохо получалось сочетать непрестанную молитву с многозаботливостью. Популярная в период церковного расцвета книжка «Откровенные рассказы странника духовному своему отцу» – последняя и предельная попытка соединения мирской жизни с монашеской практикой отделенной словесной молитвы. Почему же этот метод провалился? Во-первых, он все-таки ориентирован на отшельнический тип поведения; а во-вторых, в случае «успеха» он трактовался бы как «прелесть», с точки зрения монашествующих.

Разрешение этой дилеммы может быть найдено в приравнении деятельности ради Бога и молитвы. Епископ Вулвичский Дж. Робинсон († 1983) в книге «Быть честным перед Богом» высказывался в пользу такого отождествления: «...деятельность, предпринимаемая с христианским упованием и надеждой, что Бог здесь, — это и есть молитва». Можно привести здесь же рассуждение Иисуса, сына Сирахова, о книжной мудрости, которая требует отдельного времени, и о ремесленниках, у которых нет времени на книги: *Мудрость книжная приобретается в благоприятное время досуга, и кто мало имеет своих занятий, может приобрести мудрость. Как может сделаться мудрым тот, кто правит плугом...* Далее он перечисляет простых работяг, занятых своим ремеслом: *Так и всякий плотник и зодчий, который проводит ночь, как день: кто занимается резьбою, того прилежание в том, чтобы оразнообразить форму... Так и коваль, который сидит у наковальни и думает об изделии из железа: дым от огня изнуряет его тело, и с жаром от печи борется он. Звук молота оглушает его слух, и глаза его устремлены на модель сосуда... Так и горшечник, который сидит над своим делом и ногами своими вертит колесо,*

который постоянно в заботе о деле своем и у которого исчислена вся работа его (Сир. 38: 24–33). Каждый из них по-своему необходим не менее мудреца.

В житии преподобного Макария Египетского рассказывается, как Бог привел в пример святому двух женщин, которые просто добросовестно работали по дому в дружбе и согласии. «Выслушав рассказ, преподобный Макарий сказал: „Поистине Бог не ищет ни девы, ни замужней, ни инока, ни мирянина, но — свободного намерения, принимая его, как самое дело, и добровольному произволению всякого человека подает благодать Святого Духа, действующего в человеке и управляющего жизнью каждого, желающего спастись“».

Святитель Феофан Затворник сформулировал концепцию бытовой деятельности как способ молитвенного делания: «Извольте законом иметь: всякое дело Богу посвящать в самом его зародыше, к Богу обращать его во время производства его». «Можно молиться, не стоя на молитве. Всякое возношение ума и сердца к Богу есть молитва настоящая. Если вы это делаете между делами, то и молитесь. Помню, у Василия Великого вопрос о том, как апостолы могли непрестанно молиться, решается так: они при всех своих делах о Боге помышляли и жили в непрестанной преданности Богу. Это настроение духа было их непрестанной молитвой. Вот вам и пример. Я вам, кажется, уже писал, что от деятельных людей, к коим вы принадлежите, нельзя того же требовать, что от людей-сидяк. Главной их заботой должно быть то, чтоб не допускать неправых чувств при делании дел и всячески стараться все их посвящать Богу. Это посвящение превратит дела в молитву... Выходит, что как от хороших цветов исходит хороший запах, так и от дел, с хорошим расположением делаемых, исходит свое благоговие и восходит горе, как фимиам из кадила. Вот еще

молитва» (Письмо 555). Требование святителя Феофана постоянно посвящать дела Богу — не просто попытка компенсировать молитвенную скудость, а стремление расширить само понятие молитвы, введя как полноценную форму молитвы отношение к делу и жизни.

Святые отцы разнообразно подчеркивали необходимость непрестанной молитвы: в непрестанности есть возможность уйти от искусственных временных разрывов в богообщении. Святитель Григорий Палама пишет: «Нам надлежит не только самим молиться всегда, но и других всегда учить тому же, всех вообще: и монахов, и мирян, и мудрых, и простых, и мужей, и жен, и детей — и побуждать их молиться непрестанно». Преподобный Симеон Новый Богослов учит, что «тот, кто непрестанно молится, — в этом одном все доброе соединяет». «Кроме непрестанной молитвы, мы приблизиться к Богу не можем», — резюмирует преподобный Исаак Сирий.

Наиболее распространенный тип непрестанной молитвы — «Иисусова молитва»; традиционная по своему содержанию, она отражает важную тенденцию к упрощению молитвословия, его высвобождению от привязки к конкретному времени.

Молитва и развлечение

Преподобный Исаак Сирий говорил, что молитва должна быть проста и немногосложна: «Одно слово мытаря спасло его, и одно слово разбойника на кресте сделало его наследником Царства Небесного». Многие подвижники рассматривают текст молитвы как не необходимый элемент развлечения: как, например, на нашей обуви есть детали, ненужные для ходьбы, служащие для украшения, так и в нашей молитве много необязательного, отчего она

и многословна. В качестве развлекательных компонентов тексты украшены риторическими оборотами, афоризмами, размером и рифмой (особенно в акафистах).

Мы бываем слегка развлечены мелодичным распевом, слаженным хором, своими приятными ощущениями — но подлинная молитва не в этом. Пришел ты в гости, а там и крыльцо удобное, и прихожая хорошая, и пирожки вкусные, и чай ароматный, но это еще не дружба. Дружба — нечто по ту сторону уюта и пирожков.

Иначе говоря, православная молитва не может иметь строгих критериев. Есть правила молитвы, но нет критериев правильности. И нельзя считать критерии целью; как говорил святитель Игнатий (Брянчанинов): «Не прими оазис в пустыне за Землю Обетованную».

Если Бог дает утешение молитвой, не подумайте, что цель молитвы — утешение. Если Бог дает вразумление в молитве, не подумайте, что цель молитвы — вразумление. Если Бог исполняет ваши молитвы, не подумайте, что цель молитвы — исполнение вашей воли. Иначе, когда у вас в жизни не окажется серьезных проблем, вы будете спокойно слушать радио — чтобы не беспокоить Бога по мелочам.

Обесценивание молитвенных состояний

У великого учителя молитвы святителя Феофана Затворника есть две концепции, чрезвычайно трудные для наших современников: о деле как молитве и о теплоте во время молитвы. Во втором случае критерием без/успешности молитвы выступает тепло в душе или его отсутствие. В рамках этого подхода теплота — цель духовной жизни и смысл всех аскетических упражнений. «Тереть

надо душу, и согреется. Теплота когда придет, тогда и мысли улягутся — и молитва станет чиста. Все же от благодати Божией» (Письмо 1457). «Если сердце ваше согревается при чтении обычных молитв, то этим способом и разогревайте сердечную к Богу теплоту» (Наставления в духовной жизни. § 2). Этот «теплоцентризм», как критерий истинной молитвы, говорит о том, что вы на правильном пути, значит, молитва проникает в само естество. Теплота здесь выступает как образ Божия присутствия — это не просто умозрительный пузырь, который вы надуваете своим интеллектом и сами же ему поражаетесь. В то же время святитель Феофан Затворник не поясняет, что именно он вкладывал в понятие теплоты.

Но нередко святые отцы воспроизводят обратную установку — о том, что молитва должна быть безобразной, не нуждаться ни в логической гармонии, ни в визуальных представлениях. В этой инородности и состоит критерий истинности. То есть, если для вашей молитвы необходим длинный витиеватый текст, или конкретное время, или чувство теплоты в душе, или ощущение боли в ногах, все это свидетельствует о ее незрелости.

Природа апелляции к безобразности коренится в средневековой традиции православного исихазма. Но нельзя взять кусочек исихазма — как и кусочек мобильного телефона, он не будет работать. В рамках данной молитвенной традиции нельзя обойтись без практик созерцания, позы, дыхания, молчания, концентрации (пресловутого пупка). Все это — необходимые составляющие техники молитвы. И когда исихасты говорят о безобразности молитвы, мы чувствуем, что в этом есть ценность, и хотим ее скопировать. Но это не работает вне всего комплекса исихастской традиции.

Вот как об этом пишет Феофан Затворник: «Встречаю у отцев, что, молясь, надо изгонять все образы из

головы. Я так и стараюсь делать, напрягаясь стоять в том убеждении, что Бог везде есть... Совсем от образов освободиться не имею успеха... С тем, что в голове бывает тяжело от молитвы с чувством, — не знаю, как быть». «Когда рассердитесь, воображайте, а когда молитесь, отгоняйте все образы. Если допустите образы, то есть опасность начать молиться мечте. Можете вы сказать, что образ, какой держите в уме, — выражает истину? Вот и нельзя... Следовательно, надо навязать безобразности. Но путь один — сердечная молитва. Ум же без образов едва ли может быть».

Сегодня мы не можем апеллировать к состояниям и переживаниям как к чему-либо ценному и определенному.

В исследованиях XXI века было отмечено, что изменения состояний сознания с помощью нейробиологического вмешательства приводили подопытных к ощущению присутствия, эйфории и т. п. Об этом написано немало книг учеными и популяризаторами; например, в статье аргентинского физика и нейробиолога Энзо Талиаезуччи так описывается эффект псилоцибина: «Нейронные корреляты религиозного опыта охватывают участки мозга и лимбической системы, соотносящиеся с теми, которые, в числе прочего, вызывают сон, психоделическое состояние и эпилепсию. Если в соответствующем контексте дать кому-нибудь грибы, то это способствует приобретению религиозного опыта». Мэтью Альпер в книге «Бог и мозг» (2014) выдвигает «этноботанический довод против существования духовной реальности»: «Вся наша „духовная“ когнитивная деятельность, восприятие, ощущения и поведение — проявление унаследованных импульсов, порожденных нейронными связями мозга, а значит, не может считаться признаком какой-либо действительной духовной реальности».

В том же направлении двигались авторы популярных книг Д. Хамер, Д. Свааб, Т. Норретрандерс и др. Все они указывают на ненадежность психических состояний как идентификаторов духовности. Православной аскетике знакома такая установка; наиболее усердно ее разрабатывал святитель Игнатий (Брянчанинов), опираясь на цитаты святых отцов. «Приноси Богу молитвы тихие и смиренные, а не пылкие и пламенные... Огонь нечистый — слепое, вещественное разгорячение крови — воспрещено приносить пред Всесвятого Бога», — писал он в трактате «О молитве».

С другой стороны, ориентир на чистый рационализм («мозги в пробирке» Хилари Патнэма) тоже не может выступать мерилем духовности, так как логицирует ментальный мир, который не обязан уместаться в логику.

Обозначенная дилемма подводит нас к отказу от выявления рецепта правильной молитвы. Как писал Иоанн Кассиан Римлянин, «всех видов молитв столько, сколько в одной душе или во всех душах может породиться разных состояний и настроений... Никем не могут быть воссылаемы всегда однообразные молитвы. Всякий иначе молится, когда весел... когда угнетается... когда испрашивает» (Добротолюбие. II, 9). Итак, сколько людей, столько и видов молитв. В этом контексте правильный рецепт для одного будет бесполезен для другого. Таким образом, противоречия в православном наследии относительно пылкости или бесстрастия на молитве, воображения или безобразности нужно оставить как есть, без попыток выявить наиболее и наименее православный подход. Если кому-то необходимо увидеть внешний эффект от молитвы, мы, православные христиане, можем свидетельствовать о Боге любовью и адекватностью. Но внутренние параметры молитвенного делания будут обусловлены только личным общением конкретного человека с Богом.

Молитва и эмоция

Чтобы молитва всегда была искренней, она не должна ориентироваться на эмоции, иначе на волнах этих эмоций она будет либо наверху, либо внизу. Эмоциональность безлика, мир эмоциональности — море психических реакций, в которое мы вброшены как бумажные кораблики. Все эмоции слишком укоренены в биологии, чтобы по ним идентифицировать качество молитвы; они зависят от темперамента, культурной эпохи и даже моды на определенные переживания. Если мы уже погружены в какую-то эмоцию, искренняя молитва будет окрашена ею, если нет — это не хуже и не лучше и ничего не говорит о молитве.

Неискренней будет молитва, когда мы считаем своим долгом нарочито входить в какое-то особое состояние. Но как бы мы ни старались, сильное молитвенное чувство есть далеко не всегда. Если к моменту чтения девятой вечерней молитвы нет чувства покаянного трепета («аз окаянный припадая молюся... и каюся трепеща»), значит ли это, что я должен из себя его непременно выдавить? Нет, не значит.

Необходимо освободить молитву от эмоциональной директивы. Человеку тяжело молиться не потому, что он ленив, бездуховен и у него нет времени, а потому, что наши молитвенные тексты чрезвычайно перегружены эмоционально. Они предполагают шквал мощнейших эмоций, и молитвенник тужится, пытаясь их из себя извлечь. Например, в вечерних молитвах мы читаем: «...согреших днесь яко человек, паче же и не яко человек, но и горее скота». «Помилуй мя... унылаго и недостойнаго раба Твоего... блудный, грешный и окаянный аз» (Молитва 3-я); «возстави падшую мою душу, осквернившуюся в безмерных согрешениях» (Молитва 4-я);

«достоин есмь всякаго осуждения и муки» (Молитва св. Иоанна Дамаскина).

Задача эмоциональной напряженности как обязательной части молитвы должна быть снята; нужно сделать молитву независимой от эмоций — что не значит «бесчувственной».

Предстояние перед Богом есть обращенность к Нему, направленность на Него, эмоция — только волна, колеблющая фон этого предстояния. Средневековая мистика высоко ценила состояния, но современность твердо усвоила, что в анализе переживания обнаруживается не человек, а его аффект. Эмоции, как поток, захватывают личность, и она почти неразличима в этом потоке. Поэтому в православной аскетической традиции есть направления как поощряющие, так и аннигилирующие всякую эмоциональность.

Из-за эмоциональной предзаданности молитва становится громоздкой, трудновыполнимой и часто искусственной, так как не само моление, а предполагаемое в традиционном молитвословии настроение насилует предписыванием определенных эмоций. Мы читаем молитву, видим, что в ней прописана благочестивая эмоция, и, чтобы соблюсти требование текста, манипулируем сознанием, вызывая в себе эту эмоцию. Такая работа над собой вытесняет Бога.

Из-за этой практики контрастных самонастроек (то радость, то печаль) в нас постепенно накапливается бессознательное сопротивление молитве — главным образом потому, что это сопряжено с эмоциональным насилием над собой.

Чтобы не устраивать перед Богом театр, мы должны отвязать эмоцию от молитвы. Тогда будет легче молиться в любом положении. Эмоциональный молитвенный всплеск может и должен быть только по ситуации:

кто-то нас обидел или обрадовал, тогда мы молимся радостно или обижено, злобно или покаянно. Эмоциональная естественность даст молитве дополнительный импульс.

Пунктирная молитва-реплика

В XIX веке преподобный Серафим Саровский и святитель Феофан Затворник рекомендовали краткие реплики в качестве вседневного молитвенного обращения. «Надо в продолжение дня чаще к Богу из сердца взывать краткими словами, судя по нужде души и текущим делам. Начинаешь что, например, говори: „Благослови, Господи“. Кончаешь дело, говори: „Слава Тебе, Господи“, — и не языком только, но и чувством сердца» (Свт. Феофан Затворник. Четыре слова о молитве. 2).

Суть пунктирной молитвы XXI века заключается в высвобождении молитвенного делания от эмоциональной и целевой нагрузки. Несколько раз в час говорим: «Господи, вот я...» — и дальше называем свое состояние или свое действие: «Вот я, Господи, спешу»; «Вот я, Господи, отдыхаю/смеюсь/волнуюсь»... Эмоция или самоирония тоже могут присутствовать, но необязательно.

Эти мини-молитвы-реплики соединят обычное время с Богом. Подлинная молитва не должна иметь прагматической цели, она не подчинена задаче самоуспокоения/саморазгорячения или манипуляции. Пунктирная молитва пришивает день к Богу, не требуя для себя отдельного места. И если пунктирная молитва состоялась, в конце дня мы помним даже самые незначительные, ничем не примечательные его моменты и себя в нем. Это очень помогает во время молитвы-итога перед сном. (Утром рекомендуется молитва-пожелание-благословение

примерно такая: «Господи, да будет воля Твоя, благослови мои сегодняшние планы...»)

Обращенность к Богу есть цель и содержание духовной жизни. Пунктирная молитва не связана с просьбой или прославлением, она — некий отклик на существование Бога. Как ребенок и мать сигнализируют друг другу о своем местонахождении, чтобы не потеряться в толпе. Это дает, во-первых, легкость (естественность) молитвы, во-вторых, возможность в течение дня наблюдать за движением своих страстей, эмоций и настроений, которое мы не всегда замечаем.

В нашем самовосприятии имеется лакуна: если язык не называет состояние, его нет и в опыте. Наше состояние «не-грущу-не-радуюсь» не названо — и мы его даже не фиксируем. А если в течение дня мы будем как-то свидетельствовать перед Богом о своем состоянии, мы его увидим.

И самое главное — нам откроется истина о том, что борьба с дискомфортом, которую мы столько лет выдавали за богопочитание, протекает у верующих и неверующих на одинаковых основаниях.

Мотив регуляции нехороших желаний опирается на социальные и психические параметры. Нарушение социальных табу ведет к внутреннему дискомфорту. Это не относится напрямую к религии, к религии относится Бог, а не правила поведения. «Толковать свои склонности и антипатии как свой долг — большая нечистоплотность „добрых“!» (Ницше. Злая мудрость. § 150). Мы потому не гневаемся, не ворует, не бьем соседа лопатой и т. п., что нам самим неприятно это делать, мы обходим острые углы для своего же внутреннего блага. Жить комфортно — наше естественное стремление и внутренняя необходимость. Настоящее положение вещей нам открывается, когда мы начинаем фиксировать свои переживания

безоценочно, чисто феноменологически. Молящийся научается отслеживать свои внутренние движения, без цели что-то там душить, гасить или воспламенить.

Отделяя соблюдение внутреннего комфорта от религии, мы освобождаем Бога от полицейских задач, и отношения с Ним могут выстраиваться уже не по поводу не/соблюдения Его предписаний, а по поводу нашего с Ним существования.

Например, идя домой, вы убеждены, что ваша жена, как хорошая стиральная машина, должна сейчас стирать, или развешивать белье, или гладить, а она смотрит телевизор. Что делать? Строго выговорить ей за это. Но если у вас нет твердой уверенности в том, что она должна стирать и гладить, вы будете нормально реагировать на любое ее поведение. Так бывает, когда у нас нет определенных требований к поведению другой личности. А к Богу у нас есть требования. По нашему мнению, Он отвечает за гармонию Вселенной и имеет претензии к моей личной греховности. Если избавиться от подобных предустановок, мы высвободимся для более полноценного общения с Богом.

Молитва — отдых

В идеале молитва не должна пониматься и практиковаться как молитвенное усилие. Труд сосредоточения и отсечения всего прочего обрекает нас на внутреннее сопротивление молитве как трудности. Рациональные и эмоциональные потуги отталкиваются человеческой психикой из-за естественного дискомфорта, связанного с напряжением. В результате деформируется само восприятие молитвы; общение с Богом становится подвигом, о молитве как тяжкой ноше пишут агиографы. Для

менее пламенных она становится бременем и источником чувства вины.

Но молитва не должна быть противопоставлена обыкновенной жизни, не должна ее вытеснять. Во внутреннем мире сознания ее лучше расположить как элемент свободы. Когнитивные психологи говорят, что наш мозг работает схватками не более минуты и блоками — не более двадцати минут. В пространствах между схватками и блоками напряжения ему необходим отдых — хотя бы несколько секунд неозадаченного мышления. Молитвенные реплики должны занять свое место между блоками интеллектуального или эмоционального усилия, тогда молитва будет модусом расслабления, сродни ощущению высвобождения или перерыва между напряжениями. В ассоциативном ряду молитва будет желанна для сознания, как форма отдыха.

Если излишние бремена молитвы будут сняты качественно, то обращенности к Богу станет гораздо больше, чем в традиционном суточном (утренне-вечернем) правиле мирянина. Молитва есть обращенность к Богу, поэтому слова неважны, эмоции неважны, цель неважна — важно сопряжение личности с Богом. Нужно создать навык молитвы в моменты краткого отдыха, и обращение к Богу участится, потому что не будет трудным, *ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко* (Мф. 11: 30).

Постмортальная молитва

Весь мир, каждое дерево, плесень и трава — часть нашей формы существования. *Дни человека — как трава; как цвет полевой, так он цветет* (Пс. 102: 15). *Что мне возвещать? Всякая плоть — трава, и вся красота ее — как цвет полевой. Засыхает трава, увядает цвет, когда дунет*

на него дуновение Господа: так и народ — трава (Ис. 40: 6–7). Ощущение себя причастным этой мимолетности есть лучшая платформа самосознания. Остро встает вопрос о себе самом: кто «Я»? Как я буду идти к Богу и дышать вечностью с Ним одним дыханьем?

Мы стоим перед Богом, обняв свою проблему, спрятавшись за ней, заслонившись темой, прикрывшись эмоцией. Вместо себя мы вручаем Богу задачу, которую Он может решить для нас. Сам Бог в этом конструкте существует по поводу содержания молитв — вот почему они так многословны.

Наше пугливое «Я» всегда направлено на предмет заботы. Чтобы идти к Богу, надо выйти из любого контекста, так чтобы у предстоящего перед Богом не было: проблем, событий, задач, пола, возраста, грехов и планов. «Я» само по себе, как бы уже прожившее свой срок, забывшее дела своей давно прошедшей жизни, предстоящее перед Богом после жизни, вне ее.

Пройдет день, когда мы читаем эти строки, как прошел вчерашний день и прошлый год, которые тоже были нашим настоящим. Мы стоим перед Богом, Который есть свидетель того, что все уже прошло: Он вне времени, и Он уже это видит. Ты прожил праведно/грешно, был героем/подонком, известным/неизвестным, неважно, все прошло. Вот мы стоим с Богом, как два сознания, и то, что между нами, — странная молитва. «Странная», потому что мы чувствуем, насколько нам не о чем говорить с Ним. У нас все привычно вращается вокруг денег, здоровья, грехов и т. д., а когда это ушло (совершенно точно уйдет), появляется естественная растерянность.

Так нужно представлять перед Богом хотя бы раз в день. Иначе мы до конца жизни как зонтиком будем закрыты от Него поводом молитвы, прячась, скрывая себя

за этим поводом. Повод — начало веры; но он же — конец ее, если хотя бы к середине пути не отбросить эту грубую предметность богообщения «по поводу...».

Назовем такое предстояние «постмортальной молитвой». Ее суть в отделении себя от своих функциональных задач. Молящийся не задействует факт своей греховности или праведности для общения с Богом, это отдельные темы. Когда нам удастся предстать перед Богом в таком предельном состоянии спокойствия, Бог перестанет быть функцией. Он (уже) ничего не должен делать по поводу моих событий, и я ничего не должен делать, все уже прошло, и мы направляем внимание друг ко другу вне временных забот и происшествий. Тогда человек духовно освобождается и воспринимает Бога по-иному. Сама ситуация порождает необходимость измерить Его иначе. Никто из нас не беден, не богат и не виноват. Постмортальная молитва освобождает от прагматизма в отношениях с Богом.

Для этого жизнь надо отличать от событий жизни. События будут совершаться и без нас так, словно нас и не было. Когда человека связывают с каким-то событием (посадил дерево, построил мост), это закрывает личность, потому что событие безлично: не он, так другой построил бы, посадил и т. п. Человек не может до конца проявиться в событии, он всегда больше, личностнее события, каким бы значимым оно ни было.

В отличие от величавого язычества, христианство проповедует голого Бога, раздевшегося перед нами и ради нас на Кресте. Нам осталось только выйти из своих коконов навстречу Ему! Не нужно смущаться наготы, ни своей, ни Его, под златошвейной парчой богословских панегириков Иисус все равно остается раздетым.

Полагаю, минута такого предстояния откроет нам больше, чем многие часы эгоцентрических жалоб

и стенаний. Кто не задумывается о том, как поживает Бог, каково Ему, когда Его дети одиноки, тот так и не начал искать Личность Бога, довольствуясь Его божественными функциями.

Молиться своими словами

Когда мы молимся чужими словами, они все равно становятся нашими, и наоборот — наших слов в этом мире нет, мы используем чужие слова и коннотации. Мы всегда молимся чужими словами, и даже если используем собственные словесные композиции, эти сочинения созданы по шаблонам и алгоритмам мышления, которые мы где-то почерпнули. Да не смущается сердце наше о том, что мы молимся всегда своими и никогда своими словами.

СХЕМА ДУХОВНОГО ПУТИ В СОВРЕМЕННОСТИ

Определение координат духовной жизни

У православных подвижников и по идее, и на практике мониторинг отсутствует, тогда как в духовном подвиге он остро необходим. Когда православный подвижник побеждает страсть — блуда, гордости и т. д., он не может позволить себе это признать, у него есть запрет на принятие этой победы и предписание о ее невозможности. Признать себя победителем — признак гордости. В отсутствие ориентиров подвижник заявляет и верит, что находится на дне.

Здесь мы можем фиксировать классический «парадокс лжеца»: «Критяне всегда лгут», — сказал Эпименид; он — критянин, значит, если он сказал правду, то солгал, если солгал, то сказал правду. Если святой признает, что он свят, значит, он не свят (гордец); а если он свят и адекватен, то мы должны поверить ему, что он не свят и многогрешен. Если подвижник искренен в свидетельстве о своей кромешной греховности, то его нужно не прославлять, а пожалеть. Но если этим он хотел показать свое превосходство (хотя бы в том, что видит свои грехи) — он не свят, ибо лукавит и превозносится.

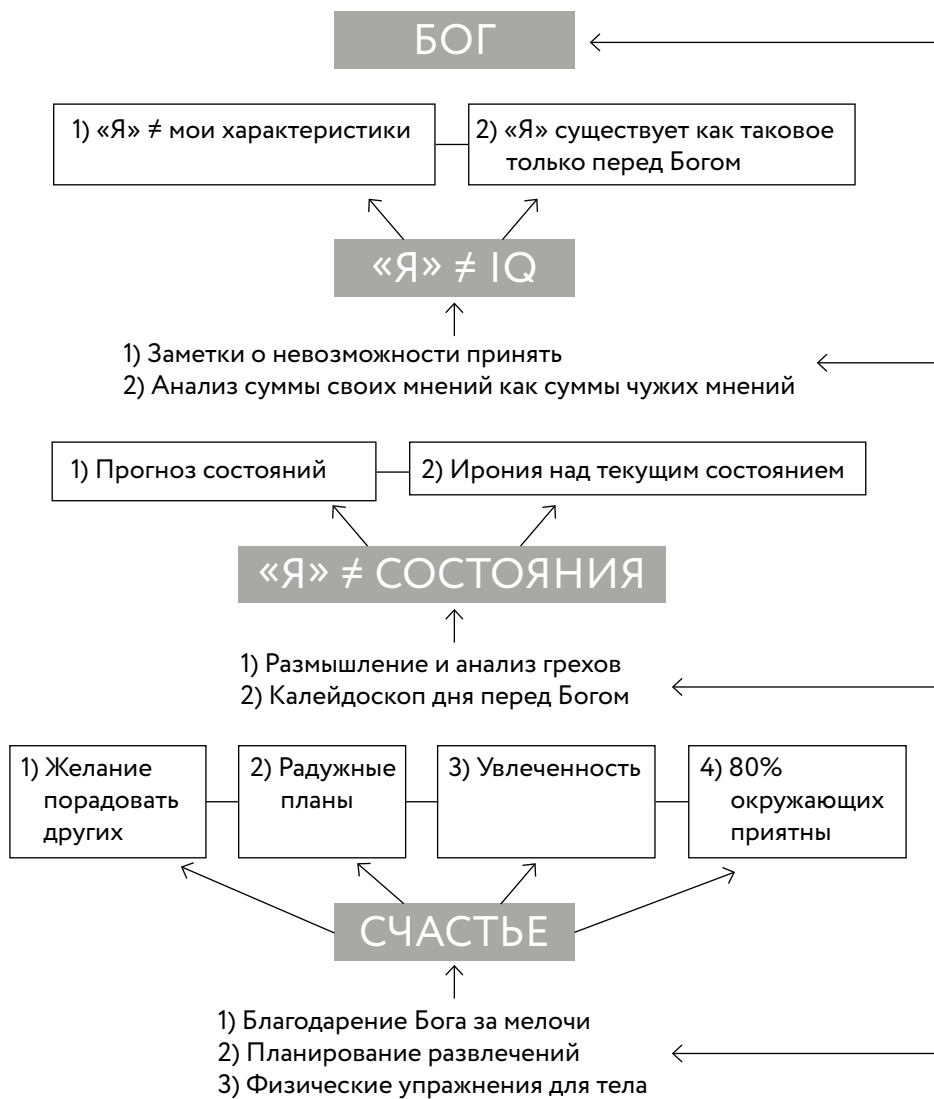
В этой ситуации подвижник, даже преодолевая страсть в целом, начинает отыскивать у себя ее

мельчайшие частицы. Святые отцы исходили из предпосылки, что «зрение греха своего и рожденное им покаяние суть делания, не имеющие окончания на земле» (Свт. Игнатий Брянчанинов. Аскетические опыты. 2, 127), и продолжали осуждать себя за мельчайшие помыслы и даже за «семя тли» до самого смертного одра. Возможно, обнаруживаемые грехи у них действительно были, но необходимость обнаружения была гораздо важнее их наличия. Ведь и само желание снискать благодать святитель Игнатий называет гордостью: «Если в тебе кроется ожидание благодати, — пишет он, — остерегись: ты в опасном положении! Такое ожидание свидетельствует о скрытном удостоении себя, а удостоение свидетельствует о таящемся самомнении, в котором гордость. За гордостью удобно последует, к ней удобно прилепляется прелесть» (там же). «Воспрещается безрассудное, разгоряченное стремление к открытию в себе благодатной сердечной молитвы; воспрещается это стремление потому, что причина его — неведение или недостаточное знание и гордостное признание себя способным к благодатной молитве и достойным ее» (там же).

Не признавая себя способным к благодатной молитве и вообще к успеху в духовной жизни, подвижник застревает в своем движении. Не потому, что он плох — ни в коем случае, — а потому, что у него методологический сбой: он не знает, победил он страсти или нет, так как не может признать, что победил хотя бы одну. Значит, нужна система координат, которая говорила бы нам, идем мы или стоим на месте. На этот вопрос, к сожалению, не может ответить традиционная православная духовность.

Монашеская духовность ориентирована на созерцание. У мирян ситуация совсем другая, поэтому механическое наложение благочестивых монашеских практик на нашу жизнь непродуктивно.

Краткая схема духовной жизни



Счастье как заповедь

Первый наш догматический ориентир — счастье, понимаемое как религиозный призыв. Ноги созданы, чтобы ходить, а не болеть, а души — чтобы радоваться, поэтому счастье нужно религиозно понимать как предназначение каждого дня. Если мы проживем день счастливо, то исполним замысел Божий, а если несчастливо, значит, сегодня человек не раскрылся, не реализовался, он все еще в муках рождения. Наша первая религиозная задача — прожить день счастливо. Счастье не обязательно должно заливаться громким смехом, оно может быть и тихим — разным.

Счастье зависит не только от вещей и событий, а во многом и от того, позволяем ли мы себе быть счастливыми. Мы можем решать, что сделает нас счастливыми. И есть простые навыки, которые в этом помогут.

Упражнения

1. Благодарить Бога за мелочи. Проживая день, мы не должны ждать от Бога больших событий вроде найденного клада или рукоположения в епископа. Нужно благодарить за то, что есть, за самые мелкие мелочи, тогда постепенно мы научимся эти мелочи замечать, настроим свою внутреннюю оптику на прекрасное, умиротворяющее, радостное. Например, в дневниках о. А. Шмемана часто встречается благодарность за тихий вечер, уютное кафе и т. п.

2. Планировать развлечения. Верить в будущее и планировать что-то приятное, небольшие развлечения — это ценная функция психики. Подсветка каждого дня элементом развлечения помогает нам пережить и преодолеть трудности.

3. Делать физические упражнения. Психосоматика и соматопсихика в значительной степени воздействуют на наше самоощущение. Если мы чувствуем

беспричинное уныние или какие-то невротические симптомы, нужна физическая нагрузка: движения, упражнения, тренажерный зал, бассейн и т. п. Тренировка тела — это эротический элемент, который так или иначе доставляет нам эстетический и эмоциональный комфорт.

Мониторинг

Нужно практиковать эти три пункта до тех пор, пока у вас не возникнет желание радовать других, а также радужные планы, увлеченность и ощущение, что 80 процентов окружающих вам приятны. Получилось? Значит, вы на верном пути.

Иисус говорит: *Я пришел для того, чтобы имели жизнь и имели с избытком* (Ин. 10: 10). Здоровое желание каждый день кого-то радовать говорит о том, что вы наполнены жизнью с избытком и готовы поделиться ею с другими.

Об этом же свидетельствуют и радужные планы — мечты о том, чтобы начать хорошее дело, куда-то поехать, что-то прочесть.

Увлеченность не появляется сама по себе, для нее нужен некий азарт, энергия движения, ведущая к новому.

Запишите на листочке имена людей, с которыми регулярно общаетесь, и посчитайте, сколько из них хороших — по отношению к вам. Если вы считаете, что половина списка — негодяи, продолжаем практиковать упражнения, которые должны привести вас к принятию 80.

Я не равен своим состояниям

Вторая наша догма: «Я» не есть мои состояния. Перестав отождествлять себя со своими состояниями, мы будем меньше зациклены на себе, понимая под «собой»

свои эмоциональные состояния. Растождествление себя и своих душевных порывов поможет нам отыскать и свое «Я», и ближнего за всплесками гнетущих или будоражающих чувств, страстей и настроений.

Упражнения

1. Размышления: кто такой «Я» и что такое мои состояния? Анализ грехов

Человек живет в эмоциональном поле. Все наши эмоции — возмущение, зависть, привязанность, целеустремленность и т. д. — животного происхождения. Полезно иронизировать над этим, растождествляя себя со своими состояниями: на меня нахлынуло уныние, радость или зеленая зависть, я на белом коне и т. д. Мы не просто пишем «Я», потом глагол, но и должны это понимать так, что «Я» стоит отдельно от своего действия и состояния. Мои состояния — это не «Я», это — животное, которое во мне. Оно может быть не/довольно, в борении или побеждено, неважно, так как «Я» не сводится к своим состояниям. В этом ключе нужно рассматривать и «грехопадения», то есть состояния, которые нам не нравятся. По сути, мы контрабандой протащили собственную оценку своих и чужих дел, приписав ее Богу и назвав «грехом». Это особенно заметно, когда в одной среде грех типа курения не считается грехом, а в другой — считается. Кто-то может слушать heavy metal или death metal и быть православным, а кто-то считает это грехом — потому что одному это нравится, а другому не нравится.

Чтобы автоматически не придавать своим вкусам и оценкам сакрального смысла, требуется практиковать растождествление. Случилось человеку согрешить — он должен рассудить: что это было, что мной двигало? В грехе мы ощущаем, что по отношению к нам

было совершено насилие: «Я» и эмоция, «Я» и настроение здесь противопоставлены. «Я не хотел этого делать» или «я не полностью хотел это делать», поэтому сейчас я об этом сожалею. Конфликт поведенческих матриц Раскольникова: «Я — тварь дрожащая или право имею?» Одна матрица дала ему право на убийство, а другая никуда не делась, она продолжала представлять свою линию поведения как правильную. И Раскольников, считая, что «право имеет», в то же время продолжал считать это преступлением. Эту же двойственность мы можем заметить в себе согрешающем. «Я» не свожусь к злому поступку, меня вынудила какая-то страсть, какое-то состояние, например, я был обижен, поэтому выпалил оскорбление. Здесь для меня очевидно, что мои эмоции — это не «Я».

Ведь и покаяние, по сути, это когда человек говорит: да, эти эмоции есть во мне, но настоящий «Я» — не такой. «Я» настоящий отрекаюсь от конкретной части моей эмоциональности хотя бы потому, что я ее не полностью контролирую. Моя эмоциональность — это мое «оно».

Человек же, который всецело и решительно кается после некоего события, своим покаянием закрывает себе путь к анализу события. Реактивное самооправдание — равно как и самоукорение — не дает пространства для анализа, а без него событие повторится еще много раз. Многократное наступание на грабли, к сожалению, становится частью исповеди и духовной жизни на много лет, так как человек не осознал, каким образом он приходит к тому или иному событию, а только кается, как это ужасно и как он ужасен.

2. Калейдоскоп дня перед Богом

Мы уже говорили, что духовную жизнь человека перед Богом лучше всего обозначать пунктирной

молитвой, молитвами-репликами. Таким образом мы привязываем свою жизнь к Богу, эти моменты запомнятся, и когда вечером мы станем перед Ним, этот день будет как на ладони. Маленькие трехсекундные молитвы представляют нам самим этот день, дают ему эмоциональное наполнение и обращают к Богу. Кроме того, для нас станет очевидным, что волнение нашего житейского моря — это не «Я». Да, меня в течение дня штормило: я находился то на гребне волны, то под водой. Но в конце дня я могу посмотреть на эту траекторию со стороны и сказать, что ни тот, кто был сверху, ни тот, что оказался снизу, — не «Я».

Мониторинг

1. Прогноз состояний. Мы начинаем осознавать, как примитивны основные эмоциональные ходы нашей психики, перестаем ценить их как нечто особенное: ах, какое Благое Дело / Большой Грех я совершил! Какая же я сволочь и мерзкий подонок / святой и славный! Часто мы муссируем свой грех, и нам это кажется благочестивой самокритикой. Но так закладывается основа для осуждения: увидев, как то же самое делает другой, мы по аналогии решим, что и он совершает великий грех. Самоукорение опасно для окружающих! Большинство наших грехов родом из дикой природы, как и наша эмоциональность: ты съел пирожок своего брата, не сдержался, и это делает тебя животным. Зная себя, мы можем прогнозировать свои состояния, не обязательно с целью изжить — хотя бы воспринимать их спокойнее. Не нужно ставить задачу во что бы то ни стало сопротивляться состоянию, достаточно фиксировать, что оно неприятно. Мне неприятно, что я фыркаю на тещу, когда она приезжает в гости, поэтому я стараюсь этого не делать. Бог здесь ни при чем, я борюсь за собственный

комфорт. Наша внутренняя реакция на события и состояния во многом прогнозируема. И мы должны прогнозировать и готовиться, чтобы во время эмоционально-рефлекторной реакции прибегнуть к самоиронии.

2. Ирония над текущим состоянием. Признаком духовного взросления является самоирония по поводу своей духовности. Вот я поел — и стал добрее, вот меня хвалят — и я люблю человечество. Откуда эти «духовные подъемы»? От моего животного, откуда и «адская бездна» грехопадений. Самоирония поможет нивелировать масштаб нашей добродетели и греховности, не снижая остроту восприятия похвал, обид и т. п. Каяться, как нам привычно, в своих реакциях постфактум тоже хорошо, но иронизировать безопаснее: истовым покаянием мы увеличиваем значимость процессов, в которых каемся. В притче о блудном сыне (Лк. 15: 11–32) отец невысоко оценил поход блудного сына «на страну далече»: то, что сын воспринимал как великое падение и полную потерю сыновнего статуса, для отца не имело значения. Сын уходил с пафосом и возвращался тоже с пафосом, заготовив специальную речь. Но для любящего отца ничего не значили категории вины и справедливости, для него было важно другое: сына не было, теперь он есть! А все остальное, о чем переживали оба сына, неважно. Самоиронией мы отделяем «Я» от своих чувствований; таким образом, в нас проявляется, что «Я» не равно состояниям. У меня может быть много различных состояний, но я претерпеваю их, как корабль — шторм, попутный ветер, штиль. Путь переживания о своих эмоциях, хороших или плохих, чрезвычайно травматичен, а выделение своего «Я» есть существенное продвижение в духовной жизни, которое избавит нашу самоидентификацию от критических повреждений.

«Я» ≠ IQ

На предыдущем этапе именно с помощью интеллектуальных способностей мы распутывали связку с эмоциями. Именно интеллект сказал нам: зачем переживать из-за эмоций, надо наслаждаться процессом жизни! Наша терапевтическая ирония держится на интеллектуальной работе. Но ведь мой интеллект — это тоже не «Я», я не равен своим интеллектуальным способностям.

Бывает, нам недостает IQ для выполнения сложной интеллектуальной задачи. В этот момент мы говорим: «Я не понимаю!» Что за «Я», которое не/понимает? В этом простом высказывании мы отделяем себя от функции своего интеллекта. Это важно для общения с ближними, которые чего-либо не понимают, чей интеллект настроен на другого рода задачи, чья компетенция лежит в другой области.

Упражнения

1. Заметки о невозможности принять

При выполнении интеллектуальных задач мы должны подмечать те моменты, когда мы все понимаем, но принять не можем. Древнегреческий философ Зенон Элейский удивлял апориями — логически верными, но парадоксальными рассуждениями, Иммануил Кант — антиномиями, С. Кьеркегор, Л. Шестов, М. Мамардашвили и другие мыслители также подчеркивали важность парадоксов человеческого мышления. Даже рассматривая картинку с оптической иллюзией, мы хотя и согласны с тем, что изображение движется, но принять это как действительность не можем. В более сложных случаях мы не можем принять реальность в противовес иллюзии. Особенно актуальны эти дилеммы для материалистов. Современная философия сознания и нейропсихология постулируют

для нашего мышления отсутствие свободы воли и вообще эпифеноменализм (иллюзорность) сознания. Это теория тождества Д. Льюиса и Д. Армстронга, физикализм Д. Свааба и С. Харриса, человек-зомби Д. Деннета и др. Соглашаясь с отсутствием свободы воли, человек, таким образом, соглашается с тем, что он не может соглашаться или не соглашаться. Ведь он согласился с тем, что у него нет свободы воли. Но если человек есть механизм, то все есть механизм; и тогда это утверждение теряет смысл.

Осознание невозможности принять тот или иной тезис или феномен очень полезно для нашего самопознания. Вот Господь наш Иисус Христос заповедует нам: *вы знаете, что князья народов господствуют над ними, и вельможи властвуют ими; но между вами да не будет так: а кто хочет между вами быть большим, да будет вам слугою; и кто хочет между вами быть первым, да будет вам рабом; так как Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить* (Мф. 20: 25–28). Этим Он уничтожает всякую иерархию в христианстве. Мы это понимаем и хотим принять, но не в силах. Ведь мы так же ясно понимаем и то, что даже мост через реку не построишь без иерархии: главный инженер, ответственные начальники — прорабы, подчиненные — строители. Иерархия стоит во главе угла всякой конструктивной работы: от урока математики в школе до запуска космического корабля без старшего и подчиненных ничего не выйдет. Таким образом, мы вроде бы принимаем правоту Христа, но не до конца: наша система понимания дает сбой, наш аппарат нас подводит. Кого это — «нас»? Опять же мое «Я».

2. Анализ суммы своих мнений как суммы чужих мнений

Все мы имеем какое-то мировоззрение, спорим, отстаиваем свое мнение. Однако если присмотреться

к себе (очень советую!), мы увидим, хоть и не сразу, что так называемое «мое мнение» состоит из калейдоскопа прочитанных книг, услышанных идей, неосознанных влияний, бесед, отсылок и упоминаний. Не будь нас, «наши» мысли кочевали бы в головах других людей, в тех или иных вариациях. Круговорот идей, догадок и открытий в целом безличен, несмотря на то, что производится мозгом конкретного человека.

Таким образом, мое драгоценное индивидуальное мнение (как смысловая конструкция) и вся наша интеллектуальная картина мира представляет собой лоскутное одеяло красивых фрагментов чужих мнений. Чем-то напоминает ворону, которая тащит блестящие предметы себе в гнездо. Заметим это в себе, и чужая критика и развенчание «моих» идей перестанут быть болезненными. Ведь интеллектуальные поделки — не то же самое, что «Я», мое «Я» — это другое.

Если мы хотим любить друг друга, важно перестать определять людей по параметрам: свой/чужой, хороший/плохой, святой/грешник, не/правильно рассуждает — все это заслоняет от нас человека, мешает дойти до него. Например, провозглашенный язычником тезис о существовании четырехликого Брахмы или Святовита (бога Солнца, огня, войны и урожая у части древних славян) тоже возник из мозаики перемешавшихся понятий. И чаще всего языческие высказывания типа «Бог — четырехликий» построены по тому же алгоритму, что и христианский тезис «Бог — трехликий». Эти утверждения очень разнятся, но могут быть идентичны по своей ценности и алгоритму создания высказывания. Например, батюшка сказал одной женщине: «Нельзя причащаться во время месячных». Другой батюшка сказал другой женщине: «Можно причащаться во время месячных». Эти женщины поступают

по-разному, но по сути они делают одно и то же — то, что сказал батюшка.

Когда мы сможем увидеть человека как себя, отделив себя от всех своих особенных характеристик, нам будет проще воспринять ближнего, даже если он еретик. Поняв себя, нам будет легче понять его мышление, реакции и оценки, легче будет его любить.

Мониторинг

«Я — не мои характеристики» означает, что моя оценка моего характера обусловлена параметрами моего интеллекта. Мы говорим: «я — плохой человек», «я — жадный человек», «я — ленивый человек» и т. д. Звучит неплохо, даже вроде бы смиренно. Но, заявляя о своих недостатках, я, получается, доверяю своему когнитивному анализу. Я имею свое мнение и обнародую свое суждение — стало быть, я в плену своего IQ. Кто-нибудь скажет: «А я считаю вас глупым человеком!» — и мы оба, доверяя своим оценкам, будем спорить до хрипоты, доказывая свою правоту. Все потому, что мы не учли: наша картина мира, как плод интеллектуальной жизни, держится на тождестве «меня» и «моих характеристик». Но «Я» — не есть мои характеристики; «Я» — по ту сторону своих внешних, эмоциональных и интеллектуальных данных. А мои характеристики сложились из IQ и различных обстоятельств моей жизни, знакомств, книг, фильмов и т. д. Спокойное осознание этого не раз поможет нам в жизни встать над ситуацией, не ввязаться в борьбу за «себя» там, где на самом деле речь идет не обо мне, а о сопутствующих параметрах. «Я» (как таковое) существует только перед Богом. Мы воспринимаем друг друга как эволюционные существа. Нам нравится есть помидоры, они нам кажутся вкусными, так как они полезны для организма; гнилой помидор по той же причине кажется

невкусным. Собаки едят экскременты, и им нравится, потому что у них другой ЖКТ. Когда мы в ближнем видим опасность, он нам кажется некрасивым, наглым и т. д.; если же мы не видим в нем реализации своих интересов, то, каким бы он ни был, можем не видеть его в упор. К сожалению или к счастью, наша оценка зиждется на эволюционной системе, которая никогда не запрашивает человека, а только его характеристики. Наше «Я» остается невостребованным, люди даже вступают в брак, оценивая своего жизненного спутника по известным характеристикам. Это функциональный уровень коммуникации. Общение с учителем, продавцом-консультантом, полицейским и т. п. происходит на уровне функций, человек целиком (с его внутренними переживаниями, ментальным пространством и т. п.) в этой конструкции отношений не воспринимается. Следовательно, человек, с которым мы коммуницируем на этом уровне, может быть без потерь заменен другим — продавцом, полицейским и т. д., роботом или компьютерной программой. Можно провести мысленный эксперимент, демонстрирующий тезис «У вас нет друзей, вы дружите с функциями». Представьте: вы доподлинно узнали, что один из ваших друзей с некоторых пор вас презирает, оговаривает вас перед общими знакомыми, ворует у вас деньги, спит с вашей женой, — останется ли он после этого вашим другом? Нет. Значит, стоит человеку изменить свою ролевую функцию по отношению к вам, как он лишается статуса друга. То есть он — как корпускула единичной личности — вас не интересуется, важно его соответствие потребностям (которые формируются как формы компенсации недостающих элементов вашей психики). Пользуясь компьютерной аналогией, можно сказать, что файл «сама личность», как правило, не запрашивается ни друзьями, ни коллегами, ни любовниками — только

параметры, недостающие психике в качестве компенсаторных компонентов. Более высокий уровень коммуникации возможен, если применить метафизические понятия «душа» и «Бог» на практическом уровне. Душой мы условимся называть некую единичную корпускулу «Я» человеческой личности — того, кто воспринимает свое мышление в актах «я мыслю», «я не чувствую», «я не понимаю». Глядя внутрь себя, мы не без труда, но все же отличаем свое «Я» (себя) от своих психических данных: способностей и неспособностей, а также от своего интеллекта (IQ). Особенно отчетливо это видно в актах радости понимания чего-либо или осознания неспособности понять. Наблюдая себя, мы можем предположить, что аналогичные уровни самосознания есть и у других; однако такое перенесение не дает подлинного знания, скорее, проецирует на другого нашу «Я-концепцию». В акте коммуникации более-менее качественно воспринимается только то, что выдается вовне двумя субъектами, ментальное пространство собеседника во многом остается «вещью в себе». И если мы можем знать, что в том или ином случае неадекватно выразили свой внутренний мир и качество переживаний, то от нашего собеседника нам достается только «мысль изреченная» (Ф. И. Тютчев) и некий конвенционально понятый язык эмоциональной экспрессии. При более детальном анализе выявляется, что при коммуникации связка «запрос — удовлетворение» наблюдается внутри одного сознания, то есть происходит взаимосвязь с (наличествующими и недостающими) компонентами нашей психики, или иначе: самоудовлетворение посредством другого. Только Бог может воспринимать человека неэволюционно, неадаптивно. И только Он может дать пространство взаимовосприятия человека человеком по ту сторону психических и телесных качеств.

В данном контексте существование Бога выступает как практическое пространство коммуникации. Эволюционный же уровень взаимодействия «Я» с другой личностью не требует от нее свободной ментальной единичности, и развитие компьютерных технологий с каждым годом все больше подтверждает это. Сегодня ведутся успешные разработки диалоговых программ типа «Яндекс Алиса» (<https://alisyandeks.ru>) или «Google Assistant» (<https://assistant.google.com>). Пока эти программы ориентированы на довольно примитивные диалоги, но в опциях «Алисы» уже есть возможность поговорить на общие философские и житейские темы. Нетрудно согласиться с оптимизмом разработчиков в том, что в недалеком будущем эти компьютерные приложения смогут компенсировать или вовсе заменить «человеческое» общение (в кавычках, так как приложения, соцсети, онлайн-игры и т. п. уже достаточно определенно выявили безличность и прагматичность почти всех видов человеческого взаимодействия). Резюмируя, можно сказать: развитие электронных технологий XXI века выявило бесчеловечность межличностной коммуникации. Об этом еще в середине XX века прямо писал К. С. Льюис (Человек отменяется. 1943). Некоторые исследования в этой области исходят из посылки о казуальной замкнутости сознания и стремятся найти материальный субстрат коммуникативности. «Мы не удивимся, — пишет П. К. Гречко, — если со временем будут открыты гормоны взаимопонимания. Ведь найдены уже гормоны счастья — эндорфины. Правда, неясно: мы счастливы, потому что организм выработал эндорфины, или эндорфины вырабатываются, потому что мы счастливы?» (Диспозиции: онтологическая перспектива и коммуникативная аппликация). Методы химической стимуляции состояний, близких к счастью, существуют уже сейчас,

но в них подозревают примерно ту же подмену, что и в функциональной коммуникации личностей. Эволюционная не востребованность глубокого восприятия другой личности есть общий удел всех коммуникаций, в том числе и коммуникации с Богом. В большинстве религиозных традиций и теологом Бог рассматривается как источник благ. Так же как и друг от друга, людям постоянно нужно от Него доброе или злое, но не Он Сам. *Вот, мы оставили всё и последовали за Тобою; что же будет нам?* (Мф. 19: 27), — чистосердечно вопрошают апостолы Христа. Вопросы «Каково же Ему Самому?» или «Кто есть Он Сам помимо выгоды или угрозы от Него для нас?» почти не затронуты в мировых религиях. Личность Бога, как и личность человека, оказывается принципиально ненужной ни для выживания, ни для удовлетворения телесных и психических потребностей. Реальность и необходимость этого уровня коммуникации всегда будет ставиться под сомнение. Большинство людей удовлетворяет функциональный уровень коммуникации, у них нет дефицита личности и мотивации к ее развитию и исследованию. «Друг», дающий почувствовать заботу, спасающий от одиночества, ассистирующий в интеллектуальных играх, разделяющий или регулирующий эмоциональные потоки, оказывается вполне достаточным собеседником и спутником проживания. Интересно, что в фильме режиссера и сценариста Спайка Джонза «Она» (получившем в 2013 году «Оскар» за лучший сценарий) главный герой влюбляется в свою электронную собеседницу Саманту; в целом сюжет не кажется невероятным, если предположить полную функционально-психологическую удовлетворительность таких электронных приложений в будущем. Здесь уместно вспомнить и нашу сильно развитую способность к антропоморфизации и гипостазированию объектов

коммуникации: люди разговаривают с домашними животными, выстраивают отношения с любимыми предметами, персонажами компьютерных игр и т. п. Так и с «девушкой» Алисой Яндекс можно дружить, ее можно и полюбить, потому что она способна удовлетворить наши интеллектуальные запросы; была б в теле, могла бы удовлетворить и телесные.

Эта ситуация ярко высвечивает тот факт, что наше «Я» никому не нужно и не может быть нужно, кроме Бога. Только Бог нас и видит, просвечивая паче рентгена, по ту сторону всех наших приключений.

Бог

Обретение Бога на мониторах не зафиксируешь. *Мы Им живем и движемся и существуем* (Деян. 17: 28). Бог — это финал всякого объяснения одного через другое.

Только поняв, что единичная корпускула нашего «Я» никому не нужна, мы начинаем нуждаться в Боге качественно иначе. Только тогда мы ахнем: «О, Господи! Ты у меня один, больше никто меня не видит!» И осознаем всю пошлость отношения к Богу как аппарату удовлетворения наших запросов. Вши вот тоже впиваются и сосут, что им требуется для жизни; вроде и близки к человеку, но конкретный индивидуум им не нужен, только полезные вещества.

По умолчанию душа человека — язычница. Ей требуется не Бог, а нужные от Него элементы: здоровье, успех и т. п. «Господи, не накажи, прости нас» — тоже биологично. Чувство вины — это чувство опасности (сейчас тебя Зевс молнией покарает!), прощение — чувство безопасности. Для мольбы о прощении достаточно животного инстинкта, угрозы от Бога или внутреннего

конфликта, но здесь нет необходимости Бога. По С. Кьеркегору, религия как форма отношения с Богом возникает после того, как человек исчерпал все этические и эстетические смыслы, осознал их как пустотные. Тогда религиозность становится свободной.

Немалая часть светлых подвижников и грехолюбцев так или иначе посвятили свои силы страстям: одни — чтобы их не допустить, другие — чтобы их удовлетворить. До беспредметного общения с Богом Самим по Себе доходили немногие. Дети Божьи опознаются по тому, что интересуются: «А как там Бог, как Он прожил мой день?» Мнение о том, что Он всегда на пределе блаженства, полезнее было бы вынести за скобки. Забота о Боге есть адекватный ответ заботе Бога о нас. Это выход ума за кольцо эгоцентризма. Ведь даже самое святое очищение себя от страстей есть некоторая форма обращенности на себя, возделывания себя любимого/ненавистного.

Как бы героичен ни был святой в борьбе за свою чистоту, «человек не может быть свободен от страстей; он может сдерживать их, но совершенно не иметь их не властен», говорит Златоуст. Досадно было бы потратить всю свою жизнь на сдерживание того, над чем ты не властен.

Что же нам делать? Идти со Христом, праведен ты или грешен, нести с Ним свой крест. Если желаешь не грешить, прими снотворное, а если хочешь быть не только грешником, успевай сделать что-то доброе в мире, который едва ли вспомнит, что ты был.

РАЗВИЛКИ ДУХОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

Парадигмальный круг мировоззрения

Наше мировоззрение определяет и табуирует не только мышление, но и практический опыт. Как у циркового пони, бегающего по кругу, ограничены потенциальные возможности опыта, так и любое мировоззрение подтверждает себя в повседневности. Каждый прожитый день уверяет верующего в том, что Бог есть, атеиста — что Его нет, а агностика — что этот вопрос нельзя решить однозначно.

Смена мировоззрения редко демонстрирует глубинную переменную — обычно все сводится к переименованию богов и ценностей. Сегодня вырваться из замкнутого круга легче: в поисках дополнительной информации — а современное информационное поле исключительно многообразно — человек сталкивается с массой разнородных источников из области науки, религии, ревизионизма, иррационального, рационального и т. п. Правда, и в этом случае качественные изменения мировоззрения происходят нечасто. Мировоззренческая система имеет способность отфильтровывать данные опыта или интерпретировать информацию под себя. Только мировоззренческие потрясения и кризисы представляют действительную возможность выйти из круга парадигмальной ограниченности.

Классик социальной психологии Л. Фестингер в 1957 году сформулировал так называемую теорию когнитивного диссонанса: она описывает социальное поведение, мотивирующим фактором которого является стремление выйти из состояния неопределенности. По мнению Фестингера, основой осознанных действий является система взаимно координированных взглядов и установок, которую он именуется «индивидуальной картой действительности» (синонимично понятию «картина мира»). Непредсказуемые события и новая информация рассогласовывают сложившуюся картину мира, снижая ее ориентирующие возможности. «Диссонанс, — пишет Фестингер, — то есть существование противоречивых отношений между отдельными элементами в системе знаний, сам по себе является мотивирующим фактором. Когнитивный диссонанс может пониматься как условие, приводящее к действиям, направленным на его уменьшение» (Теория когнитивного диссонанса). В качестве способа преодоления дискомфорта от когнитивного диссонанса Л. Фестингер указывает на произвольный и непроизвольный поиск восполняющей информации. Однако для психики проще всего (и это происходит чаще всего) использовать эту информацию для укрепления одного из элементов картины мира и ослабления другого.

Благодаря полифоничности современной культуры создается ситуация, когда в рамках одного мировоззрения могут действовать несколько парадигм мышления. С одной стороны, наличие нескольких нормативных поведенческих моделей позволяет индивиду по-разному реагировать на факты и события. С другой — порождает неопределенность и стрессогенность, так как при любом выборе нормативной поведенческой модели остальные модели будут заявлять

о себе в форме сожаления об утраченной перспективе («голос совести», отражающий этот внутренний конфликт).

Например, современный верующий зачастую не менее прагматичен в достижении своих целей, чем материалист; в то же время его религиозные паттерны ищут своей реализации столь же интенсивно, как и прочие. Отсюда внутренняя нестабильность людей верующих — как и у атеистов и агностиков, у них отсутствует единичная шкала ценностей в рамках одного мировоззрения.

Итак, каждый человек, даже декларируя свою открытость, стремится к ограничению кругозора и опыта. Мы не можем каждое утро исследовать мир, мы хотим идти знакомыми тропами и ощущать то, что уже знаем, как хорошее. Мы не экспериментируем, не ищем приключений там, где считаем опасным. Все это правильно, но не способствует развитию духовной жизни. И вот мы слышим отовсюду: «Я уже двадцать лет православный, молюсь, пощусь, слушаю радио „Радонеж“, подписан на „Батюшку онлайн“, но из года в год ничего не меняется...» Это настолько распространено, что почти нормально.

Возможен ли выход из мировоззренческого круга и нужен ли он вообще? Представьте себе божью коровку, которая ползет вверх по ладони. По какому бы пальцу она ни ползла, добравшись до верха, она ощущает, что это — тупик, так сказать, кризис метода. Хождение, которое возвышало божью коровку до сих пор, теперь возможно только как возвращение обратно или вращение на месте. Дальше идти некуда, надо лететь.

Божья коровка летит. А многие православные возвращаются или топчутся на месте, верные прежнему методу продвижения вверх.

Предельное одиночество

Бывают ситуации, которые рождают пространство духовного взросления. Первую такую ситуацию назовем «предельное одиночество». Божья коровка добралась до вершины. Это одиночество достижения, одиночество от того, что ты все сделал как надо, все исполнил — но не заполнил себя. Например, Говард-Джон Уэсли, популярный баптистский пастор из виргинского города Александрия, ошеломил церковь, объявив, что оставляет проповедническое служение, так как чувствует отдаление от Бога, усталость и нуждается в восстановлении душевного и физического здоровья: «Нельзя наливать из пустой чашки. Пастору опасно быть пустым. Я так устал, что одна ночь сна ничего не исправит, я устал в душе своей».

Это случается, конечно, не только в протестантизме и не только у лидеров. Вот православный прихожанин — изучал догматику, читал Писание, тусовался в благочестивой общине и т. д. И осознал, что он совсем-совсем один на этой земле. У него есть родственники, друзья, товарищи, но его никто не то чтобы не понимает — все понимают в меру, необходимую для того, чтобы с ним хорошо обходиться: зная, что он любит музыку, дарят на ДР новый диск, жалея его как некурящего, курят только на балконе. Много мы учитываем лишь для того, чтобы удобнее было общаться. Но никому не интересна предельная тайна человека, та, которая ни для чего не нужна, вообще ни для чего.

Зачастую люди и сами себя оценивают по внешним параметрам (особенно это касается тинейджеров): физические, интеллектуальные данные, материальный достаток, положение в обществе и т. д. Но потом некоторые начинают понимать, что все наружные успехи не так важны, как некий *сокровенный сердца человек* (1 Пет. 3: 4)

там внутри, по ту сторону всех этих вещей. Этот *внутренний человек* (2 Кор. 4:16) никому не интересен, кроме нас самих, никто его не окликает — и не должен.

Это и есть ситуация предельного одиночества; ты понимаешь, что именно ты, не твои мускулы, мозги, внешность, происхождение, а именно ты — один. Стоит повести себя иначе, и даже жена и дети отвернутся от тебя, потому что, при всем их расположении, им дано воспринимать только внешнее. И вот когда божья коровка добирается до кончика пальца, она начинает искать Бога. Потому что только Бог — Тот, кто может составить мне компанию, может меня видеть, слышать, понимать, тогда как все остальные составляют компанию моим внешним параметрам, успехам и неудачам.

Если вы упадете посреди улицы и сломаете ногу, вас окружают добрые люди, куда-то понесут, позвонят в «скорую», будут тратить на вас свое время, а может, и деньги. Но разве в этой истории есть «Ты»? Там нет «Тебя» — упали другой человек, эти люди двигались бы вокруг него точно так же. То же самое говорили бы и делали.

Человек понимает, что он нечто иное, чем события его жизни, но тем не менее увлекается ими. В таком режиме он не почувствует одиночества и всегда будет увлечен регулировкой этих событий. Я не говорю, что это плохо, но этого достаточно, чтобы беспросветно заполнить свою жизнь. Молодой инок, поступивший в монастырь, занимается своими грехами. И старец, которому семьдесят девять лет, занимается своими грехами. Это хорошо, но здесь есть некое хождение по кругу, застревание на одном (благом) деле.

Православным практикам две тысячи лет. Мы видим, куда ведет каждый из путей, в чем его преимущества и недостатки. Когда искренний человек стремится к духовному, но не достигает, то стремление превращается

в отдельное занятие, достаточно содержательное, чтобы заполнить собой жизнь. Такой подвижник не пересматривает свои позиции по отношению к Богу. Он верен своему вчерашнему дню. Но первичный и вторичный опыт православия не всегда лучший и не единственный из возможных, зачем превращать его в эталон?

Не все дорастают до тупиков духовной жизни. Но когда это происходит, человек понимает, что надо что-то делать. И начинает искать Бога уже не так, как искал раньше на ектеньях: даруй нам это, даруй нам то и вот еще то — обязательно! Чтобы и помидоры не завяли, и Царство Божие не ушло. Это еще не встреча с Богом, а некоторое пользование Им. Мы начинаем искать Бога, когда спрашиваем о единственно Видящем нас. Тогда то, что Бог все знает и видит, не пугает, а радует. И вот тогда мы что-то обретаем.

Предельное смирение

Есть и другие предельные ситуации. Божья коровка могла поползти по другому пальцу, к другому тупику — назовем его «предельное смирение». Оно приходит с пониманием, что в спутанности эволюционного и духовного в человеке то добро, которым он поддерживает самооценку, оказывается частью зла, против которого он борется. И бесполезно продолжать лепить праведность из пластилина. Поэтому, как писал преподобный Симеон Новый Богослов, «святые оплакивали свои добродетели, как грехи».

Это в корне меняет ситуацию восприятия Бога. Уже невозможна формула: «Ты — мне, я — Тебе» (хорошее поведение в обмен на Царствие Божие). Когда ты понимаешь, что у тебя вообще ничего нет, то не можешь,

загибая пальцы, посчитать, что ты сделал для Бога. Монашеская установка «я хуже всякой твари» обнуляет твой список добродетелей перед Богом. Конечно, мирянами это было понято так, что надо себя всеми силами гнобить, но здесь дело не в самобичевании. «Я хуже всякой твари» означает, что характер взаимоотношений с Богом, при котором человеческая добродетель предполагалась как необходимый компонент, теперь немислим. Все действия, направленные на «угождение» Богу (которыми миряне надеются рассчитаться с Богом), нужно пересматривать — торговать с Богом нечем. Но чтобы это прочувствовать, нужно дойти до предела. Эта ситуация порождает переоценку ценностей и дает пространство для духовного роста.

Вырасти духовно значит принять предыдущую модель богообщения как хорошую, годную — но не для тебя. Духовный кризис бессмыслен, если подвижник остается в прежней парадигме мышления. Он будет порицать то, в чем упражнялся вчера и чем другие христиане продолжают заниматься сегодня, то есть не расширит свое мировосприятие, а просто сменит один ограниченный угол обзора на другой. Таким образом, предельное смирение есть необходимый, но недостаточный момент качественного обогащения духовного опыта.

Предельная радость

Противоположный путь — ситуация предельной радости. Божья коровка карабкается вверх и постепенно понимает, что Бог даровал ей столько хорошего: привел из небытия в бытие, даровал органы зрения и слуха... Слава Тебе, Боже! Предельная радость не может быть заповедью, ее нельзя производить или планировать; если ее

нет — этот путь закрыт. Но если она есть, это может переплавить привычный стиль отношений: «Царь, смилуйся над нами грешными!»

Предельная радость — не совсем благодарение. Когда мы благодарим конкретно: «Спасибо, Господи, за то-то и то-то», это не предельное состояние, оно ограничено предметом благодарения: я знаю, за что благодарю, и чувство благодарности довольно быстро проходит. А вот ситуация, когда ты понимаешь, что сама возможность принести благодарение есть дар Божий, нарушает схему отношений с Богом и снимает вопрос о смысле жизни, в том числе духовной. Жизнь и богообщение перестают быть инструментами достижения цели.

Предельная духовная радость — момент возможного перехода личности на другой уровень восприятия Бога. Опасность отката здесь заключена в опредмечивании благодарности.

Итак, в предельных состояниях человек может перейти к другому качеству отношений с Богом. Ценность их не в том, что они хороши или ужасны, а в том, что они экстренны и потому способны вывести из рутины торговых и функциональных отношений с Богом.

Трудности переформатирования

Существует опасность, что человек, особенно творческий, остановится, проявит верность самому себе. Отчасти это неизбежно. Православие, как большая традиция, тоже стоит перед очарованием своего прошлого величия и настоящей мощи.

Причина того, что люди впадают в самоимитацию, — глубинное непонимание объекта имитации. Когда современный монах надевает черное облачение

или епископ ходит с нарядным посохом, это неплохо, но здесь есть некоторая проблема: мы помним, чем каждый элемент традиции был изначально, однако не задумываемся, зачем нам, в современном мире, имитация вторичных признаков традиции. В результате, стараясь быть верными своей традиции, мы, как правило, храним верность традиции как таковой, а не тому, что ее породило.

В православии есть собственное глубокое содержание. И нам нет нужды быть имитаторами чего бы то ни было, даже имитаторами Христа. Не потому, что имитация или костюмирование сами по себе плохи — но они подменяют проявление личной обращенности к Богу и ближнему.

Христиане, стремящиеся следовать традиции на более глубоком уровне, чем имитация, нередко застревают между известными формами богообщения. Сегодня все более распространяется тип верующего, который уже потерял вкус к имитации, но еще не способен к новому формату. Такие христиане, в частности, неспособны живо сочувствовать новозаветной идее скорого наступления конца света; не в силах верить, что предобрый Бог нещадно жжет согрешавших огнем неугасимым; не могут согласиться с богослужебным чином, где надо не только чувствовать себя недостойным Бога, но и думать, что Ему это приятно. Они выбирают непродуктивный путь — «не слышать» и не вдумываться в слова богослужений.

Чтобы удобнее было определиться с форматом духовной жизни, рассмотрим два крайних типа духовности. Первый тип — идентификация высоты духа по вторичным духовным признакам: имитация норм Типикона, косплей, фейсконтроль и т. п. Это похоже на то, как мы бы стали в своей квартире подражать действиям сигнальщиков на летном поле: так же махали бы флажками, не

понимая, зачем нужны эти движения и флажки. Подражание не считается правильно в другом месте и при других обстоятельствах и потому, даже обрстая необходимостью специального истолкования, остается для наших современников малопонятными танцами с бубном.

Мы от души стараемся набрать в православие миллионы людей. Многие идут потому, что это красиво, мощно. Многим важно быть членами огромной солидной организации и носить на языке возвышенные речи. Однако очень скоро обнаруживается, что эти люди не способны ни на что, кроме копирования шаблонов и подражания, как малые дети с серьезными намерениями.

Другой крайний тип духовности — восприятие мира с точки зрения Бога, а Бога — как Брата в акте мировосприятия. То есть мы воспринимаем мир с точки зрения Бога только потому, что Бога считаем Братом. Для тех, кому такое кажется недостижимым, я намеренно обозначил это как крайнюю точку. Мы уже давно и незаметно для себя отреклись от Бога как Брата. У нас Бог — «Иже еси на небеси» — царь со всеми композитными предикатами. А Он все-таки отзывался на Брата и очень сильно стремился к нам в семью.

Отвержение вертикали духовного прогресса

Постараемся обозначить этапы, которые помогут продвинуться от одного типа духовности к другому.

Не стоит подчинять себя идее прогресса и самосовершенствования — идее духовной лестницы. Вертикальную лестницу прогресса лучше заменить на горизонтальное разнообразие взаимоотношений со сложностью мира, человека и Бога.

Православное представление о пути духовного восхождения, рисуя нам лестницу, в то же время не дает возможности подняться на следующую ступеньку — ведь это возвышение, а мы не должны считать себя возвысившимися, это не смиренно. В аскетике распространено толкование евангельских блаженств как лестницы (или пирамиды) добродетелей; но если стараться быть смиренным, то принципиально невозможно признать за собой и первую ступень, ведь кто-то все еще остается на нулевой. Поэтому мы не сможем приступить к другому варианту духовной жизни, пока не примем такой принцип: шаг вперед рассматривается не как высшая ступень (прогресс), а как перемена взаимоотношений с Богом на более удобный и продуктивный тип.

Нужно принять это как аксиому, иначе, придерживаясь традиционного взгляда на духовный прогресс, мы сами себе не позволим меняться. Человек рассуждает так: «Если я решил поменяться, я что ли стал лучше?» Нет, просто есть различные модели религиозного поведения, разные типы взаимоотношений с Богом. Кто-то относится к Богу, как к Царю, а себя считает не/верным рабом или холопом: для одного это нормально, для другого — прекрасно, а для третьего дворцовые аналогии неудобны. Но сравнивая эти типы, нельзя сказать, что один все еще холоп у Бога, а другой уже друг, брат, кум, сват и т. д., надо видеть в них разные стили взаимоотношений.

Один никак не лучше другого — это нужно принять и избавиться от идеи прогресса, сделать лестницу горизонтальной. И тогда мы сможем наши изменения называть обычной модификацией: зимой мы надели пальто и не стали лучше, чем летом — человек тот же самый, изменились некоторые обстоятельства. То же и в духовной жизни: один молится много, другой быстро, третий покаянно, четвертый хочет весь мир обратить в православие.

Пятый, наоборот, начался Лао-цзы и ничего не хочет. (В «Дао Дэ Цзин», § 80, написано, что лучше всего, когда люди дружат, глядя друг на друга с холма, и удовлетворены настолько, что никогда не ходят друг к другу в гости. Для нас это диковато, а Лао-цзы считал это идиллией.)

Принять другое в других

Что нам поможет правильно относиться к разнообразию существующих формул восприятия жизни и вариантов богообщения? Отмена бинарных оппозиций, которые как раз и порождают идею прогресса и идею неизменности: прогресс унижает предыдущие позиции перед последующими, а неизменность — последующие перед предыдущими.

Мы можем давать противоположные оценки язычнику, баптисту, мормону, атеисту и т. д., но наша оценка не универсальна. Приняв существование различных форм взаимоотношений с высшим как конечным смыслом, мы избавимся от противопоставления, которое не дает нам принять изменения в себе самих. Притча о добром самарянине должна была научить нас этому, но осталась невостребованной.

Мы идем по улице и видим поющих «харе, Кришна, харе, Рама» — это их модус восприятия Бога. Мне он не подходит, я не хочу быть вайшнавом; на мой взгляд, европеец не может стать полноценным шиваитом, древнеиндийские религии требуют другой парадигмы сознания, но это моя проблема, а не их.

Мы принимаем разнообразие типов взаимоотношений с Богом (у атеистов — с истиной) для того, чтобы, решаясь измениться, не думали, что делаем нечто благое или плохое.

Проблема статики и динамики амбивалентна. Мы не можем стоять на одном месте, но и прогресс — не самоцель. Нищие духовно не должны комплексовать перед духовно одаренными, имитировать их слова и жесты — это ни к чему доброму не приводит. Если вы носите 42-й размер обуви, вам не нужно надевать 43–44-й ради роста и прогресса. Не нужно носить чужие одежды. Не нужно любой ценой понуждать себя идти вперед, чтобы «идти вперед» не стало давящим идолом. Идол самосовершенствования давит на верующих и неверующих в равной степени, так как у тех и у других есть постулаты, стимулирующие самосовершенствование и девальвирующие его (девальвирующий постулат христиан — то, что Бог принципиально не различает праведников и грешников, см. Мф. 5: 45).

Христианство должно быть по плечу верующему, должно подходить по состоянию души. Состояние души не статично, и именно православие способно обеспечить ее переформатирование. Человек может снять с себя одежду, которая стала ему неудобна, надеть другую, и это не будет бегством от православия в какое-то неправославие. Всё есть в православии, не стоит сужать его под свой кругозор. «Сводить свою христианскую веру к мнениям, к феноменам сознания — значит отрицать христианство» (Ницше. Антихристианин. § 39).

Православие не сводится к одному типу восприятия Бога, оно есть мелодия разных нот и темпов. Если мы действительно духовны и одарены, этот дар должен помочь нам понять тех, у кого другой размер души, другая форма и зрение. Естественная духовная динамика есть у всех, но не надо заставлять человека срочно становиться другим, расти, подстраиваться и т. д. А если он начал меняться, не надо загонять его обратно в прокрустово ложе канонических слов и ощущений словами: «Ты

предаешь себя/веру». И даже когда это действительно происходит, мы должны принять разворот от нас так же, как и поворот к нам. Жесткая фиксация шеи — хороший способ удержать в православии, но если мы — чада свободы, то к нам должно обращаться в контексте возможности отвернуться и не быть оплеванным. *Итак, кто из нас совершен, так должен мыслить; если же вы о чем иначе мыслите, то и это Бог вам откроет. Впрочем, до чего мы достигли, так и должны мыслить и по тому правилу жить* (Флп. 3: 15–16).

Люди разные, и им нужно разное даже внутри одной традиции. А мы духовны потому, что, однажды переступив из точки А в точку Б, знаем: таких точек много и перейти в другое положение не значит возвышаться или предавать. Если человек осознал необходимость разнообразить свои христианские практики, он не должен чувствовать себя виноватым. Но если ему кажется, что он сделал шаг к предательству Бога, этого делать не нужно. *Всякий поступай по удостоверению своего ума* (Рим. 14: 5).

Осознание своей материальности как дара общения

При правильном видении духовности мы осознаем свою материальность исключительно как коммуникативный дар Бога, а жизнь — как шанс соединиться с Богом и человеком. Наша материальность есть пространство встречи, которой дорожит и пользуется ею в Воплощении Сам Бог.

Пока находимся в теле, мы можем выстраивать общение с другими людьми, покойники же не могут с нами взаимодействовать (поэтому, как поется, «любви его,

пока он живой!»). Вся сфера телесного — пространство коммуникации, ради этого она и существует.

Понимая нашу телесность таким образом, мы не можем культивировать ни тело, ни дух по отдельности.

Принятие всего с точки зрения Бога как брата

Бог позволяет миру быть именно таким, какой он есть. Похоже, у Него не такая оценочная шкала, как у нас. Мы не можем следовать за Богом Вседержителем, потому что мы не вседержители и не боги, но во Христе Бог нам явлен не как Вседержитель, а как наш брат. Вот почему мы можем за ним следовать и так же смотреть на мир.

Наверняка Ему тоже многое не нравится, но посвящать Свою земную жизнь искоренению того, что Ему не нравится, Он не стал. Он стал искать друзей, учеников и учить их любить других. Он ходил по улицам и говорил, что надо равно принимать самарянку, блудницу, мытаря и грешника. Он пытался нивелировать все мнимые преимущества и мнимые недостатки, представляя их одинаковыми. Суть Его проповеди в том, чтобы использовать все свои дары для общения. И если мы будем смотреть на мир так, то мы будем христианами.

ПОСЛЕСЛОВИЕ И О ПСИХОЛОГИИ

Благодарю всех, кто дочитал до этой страницы.

Продолжение следует. Наилучшим продолжением была бы дружеская дискуссия на затронутые темы. К сожалению, одним из главных недостатков современной церковности **есть** почти полное отсутствие диалога. Было бы опрометчиво обвинять поколение современных православных христиан и священников в том, что они неспособны на диалог. Традиция РПЦ не знала и не знает бесед и дискуссий на равных о вопросах аскетике и вероучения.

Несколько штрихов из истории. В 1490 году новгородский архиепископ Геннадий (причисленный Церковью к лику святых в 2016-м) велел сжечь на головах нескольких осужденных еретиков берестяные шлемы. Двое наказанных сошли с ума и умерли. Немало еретиков было сожжено по рекомендации его святого современника Иосифа Волоцкого (Просветитель. Слово тринадцатое).

Дьяк Котошихин (XVII век) в книге «О России в царствование Алексея Михайловича» приводит пространные свидетельства о смертных казнях и истязаниях «за богохульство... за книжное преложение, кто учнет вновь толковать воровски против Апостолов и Пророков и Святых Отцов» (гл. 7, 9).

Можно также вспомнить известные «Двенадцать статей» царевны Софьи» (1685) о раскольниках, с приказами сжигать их нещадно. Статьи приняты по

настоятельному требованию Патриарха Иоакима и, скорее всего, написаны им.

Дискуссия о том, надо ли становиться на колени при возгласе на литургии: «Приимите, ядите...», открывшаяся книгой монаха Сильвестра Медведева, закончилась определением Московского собора 1689 года: «Да приидут на него все проклятия, которыми Моисей проклинал иудеев, неслушавшихся заповедей Господних. Да будет ему Каиново потрясение, Гиезиево прокажение, Иудино удушение, Симона волхва погибель, Анания и Сапфиры внезапное издохновение, Ариево тресновение. И да будет отлучен и анафематствован ныне и по смерти непрощен; и тело его да не разсыплется, в знамение вечнаго от Бога отлучения, и земля его да не приимет, яко приемлет православных христиан, и да мучен будет в геенне день и ночь во веки веков... от Царей благочестивых, гражданский суд да подымут таковии; наш же духовный суд и казнь да последуют им в будущую жизнь». 11 февраля 1691 года монаху Сильвестру Медведеву отрубили голову. Возможно, он был неправ.

Советское время тоже не располагало к полноценному обсуждению вопросов аскетики и богословия. И наконец в наши дни генетическая память и страх быть осужденным в ереси или отклонении от генеральной линии православия продолжает парализовать мышление — в итоге зачастую остаются одни благочестивые эмоции, заменяющие качественную рефлексию. Выросло и увенчалось сединой очередное поколение пастырей, с которыми никто никогда не спорил всерьез, никто не возражал компетентно и по существу. Как и раньше, священники чаще всего слышат: «Простите, батюшка, благословите, батюшка!» — потому что их собственная реакция на церковные проблемы, на

необходимость тщательного пересмотра православных аскетических принципов стремится уместиться в одну благочестивую эмоцию. Но системные проблемы не решаются одним актом или порывом. Здесь нужна многоэтапная перезагрузка святоотеческих принципов с целью их качественной актуализации. Простое повторение древних цитат и верность средневековым формулировкам работает все меньше — и чаще всего, против самих себя.

Проблема соотношения православной аскетики и современного типа мышления состоит в том, что наследники многовековой традиции перестали ее полноценно считать. Живя в многолюдных городах со значительно изменившейся культурой мысли и градацией ценностей, мы так или иначе норовим взять лишь некоторую часть святоотеческого наследия, отставляя прочее как неважное. Но это невозможно, ведь монашеские аскетические установки и правила разрабатывались именно как цельные системы жизни — нельзя отбросить, например, отречение от мира, но оставить схиму и мантию.

В этой ситуации православным, для того чтобы воспринять традицию, приходится устраивать параллельный мир облачений, жестов, фразеологизмов, зодчества и т. п. В этом аппендиксе сознания, как в отдельном смысловом континууме, и помещаются святые отцы, житийные аскеты-безмолвники с их учениками и окружением. Комплекс альтернативных параметров организует в нашем сознании параллельную реальность, в которой можно встретиться с крылатым змием и победить его (жития Петра и Февронии, вмч. Георгия Победоносца и др.), слетать на бесе в Иерусалим (житие архиепископа Иоанна Новгородского). Исцеления и чудеса здесь являются обычным делом не только для праведников, но

и для грешников (житие св. Киприана и Иустинии и др.), святых посещает Богородица или Сам Господь (преп. Сергей Радонежский, преп. Серафим Саровский, свт. Тихон Задонский) и т. д. и т. п. Размещение православного предания в отдельном смысловом континууме есть признак некачественного (искусственного) приятия. Порождение параллельной реальности, на мой взгляд, является неправильным расположением религиозных идей в нашем сознании — в смысле опасной близости к Деду Морозу и Зубной фее.

Качественное прочтение и восприятие святоотеческой аскетики требует укорененности в неоплатонической или стоической этике, для которых главными идеалами являются чистота от всего телесного и бесстрастие. Современному почитателю древних текстов обычно недостает двух этих важнейших предпосылок, и он считает только банальнейшие банальности о любви, невинности и незлобии. Сегодня это представляет святоотеческую литературу как бы детской. Но она отнюдь не являлась таковой в истории христианства.

Так или иначе, уходя от строгой структуры неоплатонического аскетизма, наш современник попадает в языковое пространство психологии. Она не может ни заменить, ни исправить православную монашескую традицию. И вопрос о ее статусе в православии и соотношении со святоотеческой антропологией встает во весь рост.

Вопрос этот не будет решен до тех пор, пока мы не определимся, чем для нас является классическая аскеза отцов-пустынников. Делая вид, что мы принимаем ее полностью (а это далеко не так), мы наделяем понятия «монашество» и «аскетика» амбивалентностью в их соотношении с психологией. Отношение к обеим позициям в последние десятилетия решительно меняется,

и современные христиане, как правило, выдвигают сразу два сложных заявления:

1) «мы полностью принимаем святоотеческое учение о человеке, бесах, страстях и мстящем Боге»;

2) «оно заключается в любви, мире и понимании Другого, то есть гуманистических ценностях».

При ближайшем рассмотрении два тезиса противоречат друг другу. Первое положение бинарно, в нем четко определены добро и зло (благодать, грех, сатана, девство и т. п.). В этой простоте кроется проблема приятия древности и православной традиции как ее качественной репрезентации. Для многих оказывается критичной неприспособленность древних наставлений к современным понятиям жизни (отношение к телесности, нормативности, духовности, пище, общению и т. п.).

Немаловажна также проблема языка описания. Ни психология, ни богословие не могут ограничить сферу компетенции своего языка. Язык описания проецирует свою терминологию и смысловую оценку каждого феномена мира: от куска ткани до Откровения свыше. Например, язык З. Фрейда в описании феноменов связал религиозный опыт с обожанием отца в контексте детской беспомощности. Отцы бихевиоризма связывали религиозный опыт с компульсивной потребностью, психофизиологи — с когнитивными абберациями и т. д. Даже сторонник психоанализа Л. С. Выготский отмечал, что «психоанализ вышел за пределы психологии: сексуальность превратилась в метафизический принцип в ряду других метафизических идей, психоанализ — в мировоззрение, психология — в метапсихологию». От того, какой язык описания мы применим к бесноватым, зависят не только методы их исцеления, но и существование самих бесов.

Если мы поставим вопрос так: «Существует ли невроз у диких племен Папуа-Новой Гвинеи?» — то правильным ответом было бы указание, что наш язык описания нуждается в этой категории (невроз), и потому мы скажем «да». А сами гвинейцы могут не фиксировать никаких неврозов или объяснять эти состояния действием духов леса, предков, заклятий, влиянием камней и т. п. Наше понятие «невроза» (кстати, устаревшее по Международной классификации болезней) им покажется столь же надуманным, как нам их духи и боги. Не существует фактов и феноменов самих по себе, они существуют в языке и оцениваются им. Отсюда понятна важнейшая идея К. Роджерса и Дж. Бьюджентала: поведение человека можно понимать только в терминах его субъективного восприятия действительности.

Приведем образное сравнение — сравним языки описания (они же языки восприятия) феноменов с фонариками разного цвета. Находясь в темной комнате и светя на стены разными фонариками, мы говорим: «стена красная / синяя / желтая», вполне сознавая, что о цвете самой стены (без языкового фонаря) мы судить не можем, в наших глазах он зависит от фонарика. Научившись переключать понятийные словари и дискурсы в описании (и восприятии) различных феноменов, мы сможем понять «конфликт» богословия и психологии как языковую разность. Она имеет огромное значение, но не в том смысле, о котором спорят представители наивного реализма того и другого лагеря.

Наиболее продуктивным соотношением христианства и психологии было бы взаимоузнавание — так как взаимодополнение невозможно в силу различных антропологических парадигм. При взаимоузнавании

христианство обнаруживает в психологии духовные темы (которые стремится осмыслить гуманистическая, экзистенциальная и трансперсональная психология).

В то же время чистой аскетики, то есть не связанной с психологией, просто нет и быть не может. Потому святые отцы занимались психологией не в меньшей степени, чем богопознанием, хотя бы ради последнего.

Вот, например, совет преподобного Варсонофия Великого авве Сериду: «Если видишь, что кто-то упал в яму и просит о помощи, не протягивай ему руку — протяни ему посох. Если он захочет выбраться, ты поможешь ему; если же он, наоборот, будет тащить тебя к себе, просто отпусти посох. А если ты подашь ему руку, он с легкостью стянет в яму и тебя». Известны наставления подвижников, предупреждавшие, что за благочестивым помыслом выйти из кельи может скрываться бегство от самосознания, поиск развлечений. Вообще, всякое наставление, относящееся к работе с помыслами, взаимодействию страстей, путям их предупреждения и т. п., является психологическим. В этом нет ничего плохого, лишнего или противоположного духовной жизни.

Иногда советы святых и вовсе являются житейской мудростью. Например, святитель Василий Великий в беседе на окончание 14-го псалма говорит: «Детскому разуму свойственно не покрывать своих нужд тем, что имеешь, но, вверившись неизвестным надеждам, отваживаться на явный и непререкаемый вред. Рассуди наперед: из чего станешь платить? Из тех ли денег, которые берешь?.. Никакого нет стыда быть бедным; для чего же навлекаем на себя позор, входя в долги? Никто не лечит раны раною, не врачует зла злом; и бедности не поправишь платою роста. Ты богат? Не занимай. Ты беден? Также не занимай».

Не только святые отцы, но и Сам Христос считает полезным вскрыть психологическую самодостаточность некоторых «духовных» актов: молящиеся на распутьях *уже получают мзду свою* (Мф. 6: 2); *если вы будете любить любящих вас, какая вам награда?* (Мф. 5: 46).

То есть Господь обозначает психологическую природу многих актов, которые считались религиозными. Это очень важная работа психолога ради раскрытия подлинно религиозного в человеке.

Обратим внимание на двойные (взаимоисключающие) послания в традиционных аскетических установках. При монолитном языке мировосприятия такого раздвоения бы не было; но мы живем сразу в нескольких контекстах, и поворот вспять возможен только в очень искусственных условиях.

Приведу несколько примеров языковой двоичности.

1. В бессознательном запросе на боль ряд психологов видят погоню за дофамином на путях преодоления боли. Экзистенциалисты видят ценность в самом переживании боли и указывают на развитие индустрии предоставления боли в кино, музыке, литературе, искусстве. Слова святителя Игнатия (Брянчанинова): «Укоряйте себя, укоряйте свое немощное произволение... В обвинении себя найдете утешение» — обретают свою правоту и в то же время считываются иначе, чем в XIX веке.

2. Пастырство и зависимость. «Пастырь» сегодня воспринимается как неудачный образ — в нем нет активной роли «паствы». Учитель должен научить тому, что знает, а не делать ученика зависимым от себя. Если учитель неспособен сделать ученика другом, его учительство патологично: он нуждается в том, чтобы быть учителем (созависимость), больше, чем в том, чтобы чему-то научить.

В православии есть двойное послание о пастырях: с одной стороны, оказывай старцу идеальное доверие и послушание, с другой — будь начеку, отвергай заблуждающегося старца. Свяtitель Игнатий (Брянчанинов) писал: «Послушание, связывая и убивая волю, связывает и убивает совокупно все страсти» (Письмо 282); «Если же руководитель начнет искать послушание себе, а не Богу, — не достоин он быть руководителем ближнего! Он не слуга Божий! Слуга диавола, его орудие, есть сеть! *Не будите раби человеком* (1 Кор. 7: 23), — завещавает Апостол» (Письмо 159).

Святые отцы крайне романтизировали образ наставника, чем вывели его в область параллельной реальности. Преподобный Иоанн Лествичник: «Духовный врач должен совершенно совлечься и самых страстей» (Слово к пастырю 4,1). Отсюда и типичные жалобы святых на оскудение преподобных в их время; например, преподобный Григорий Синаит в XIV веке писал, что по причине необыкновенного развития пороков в его время вовсе нет благодатных мужей (Добротолюбие. 118, § 1).

3. Младостарчество — еще один пример двойного послания, где старчество выступает как несоблюденное условие мудрости. В 1990-х ввели этот нелепый термин, и он обрек постаревших искателей святоотечества на законное признание себя старцами. Сравните с радикализмом Христа, Который ни учителями, ни отцами называться и становиться не велел, а уважаемых в народе старцев противопоставлял истине.

В связи с казусом уральского схиигумена Сергия Романова в очередной раз проявилась внутренняя противоречивость мечты о «старце» и послушании ему. Вот вам седой старец, схимник, каноничен и непорочен в духовно-аскетической жизни и т. п. — слушайте! Но нет,

противление системе оказалось для «старца» куда более значимым фактором, чем вся его духовность предыдущих лет.

4. Проблема пастырского выгорания, о которой заговорили начиная с 2010 года, породила массу бесплодных дискуссий. Здесь также произошла терминологическая путаница — как следствие парадигмального смещения. В 2017 году на епархиальном собрании московского духовенства Патриарх Кирилл сказал, что пастырского выгорания нет, а есть усталость, происходящая от «безверия, ошибочного восприятия своего служения, самонадеянности, близорукой очарованности своими дарованиями, стремлением к власти, общественной деятельности, популярности и стяжанию материальных благ». Аппарат такой интерпретации выгорания укоренен в православной аскетической традиции, которая действительно не знает данного понятия. Что возвращает нас к языковой проблеме и вопросу: бывают ли неврозы у гвинецев? Бывает ли выгорание у хороших священников?

Интерпретационный аппарат психологии выявляет другие причины выгорания. И мы не можем определить, что происходит на самом деле, потому что без понятийного языка невозможно описание «самого дела».

Сегодня основой пастырского выгорания называют отсутствие жизненного пространства для «Я». Выгорание проходит по трем основным причинам:

атрофия восприятия повторяющихся несвободных слов и действий (кадило, кропило, «паки и паки», кадило, кропило);

стремление к переменам и болезненная фрустрация на этом пути;

усталость от специфической социальной роли. Изначально молодые священнослужители не только не

ожидают этого, но и не играют вовсе. Потом им приходится терпеть все больше тягот и условностей «ради малых сих». Эта неожиданная нагрузка через «умножение жизней» — значительный фактор пресловутого выгорания.

5. Прощение грехов в современном контексте также считается как двойное послание:

«Прощение есть свобода от страстей, а кто от них не освободился благодатью, тот не получил еще прощения» (преп. Фалассий).

«Признак разрешения от грехов состоит в том, что человек всегда почитает себя должником перед Богом» (преп. Иоанн Лествичник). «Самый верный знак, по которому всякий кающийся грешник может узнавать, действительно ли грехи его прощены от Бога, есть тот, когда мы чувствуем такую ненависть и отвращение от всех грехов, что лучше согласимся умереть, нежели произвольно согрешить перед Господом» (свт. Василий Великий). «Вот знак прощения грехов: если ты возненавидел грех, то простил тебе Господь грехи твои» (преп. Силуан Афонский).

Прощенность сигнализируется тем же сугубым напряжением, которым мотивируется испрашивание прощения. Круг замыкается: после прощения грехов христианин чувствует ненависть и отвращение, которые возвращают ему тревожность, то есть основание просьбы о прощении. Таковы языковые aberrации разных эпох христианства.

В психологии отсутствует понятие «грех». Но это не значит, что психолог проповедует вседозволенность. Что бы психолог посоветовал Раскольникову? Посоветовал бы не убивать, не совершать греха. Редукция человека до позволено / не позволено — слишком простое решение с точки зрения психологии, в то время как

религиозные директивы нередко обходятся только этими параметрами (можно/нельзя).

Главной задачей пастыря и психотерапевта является содействие максимальной реализации дарованной человеку Богом свободы воли. Когда мы учитываем больше компонентов нашего мышления и эмоциональных реакций, нам становятся доступны дополнительные пути их разностороннего анализа. Тогда увеличивается объем и качество ответственности человеческой личности, в том числе перед Богом.

Резюме: мы должны ощутить свободу от психологии и аскетики как монолитных идолов нашего благополучия и духовности. Стать перед потенциалом нашей неразвившейся веры и раскрыть ее, выводя из внутренних круговых психопроцессов. Таков путь православного, который не желает скрывать и прятаться: скрывать от себя психопроцессы или прятаться за ними от Бога.

Об авторе



Протоиерей Вячеслав Рубский (род. 1974) – настоятель одесского храма во имя св. мч. царицы Александры при Морском университете, философ и практикующий психолог, преподаватель. Выпускник Киевской духовной академии, кандидат богословия. В 2018 г. закончил философский факультет Одесского национального университета; в 2019 г. защитил докторскую диссертацию по двум специальностям – «богословию» и «религиоведение».

О серии

Серия «Молодое вино» объединяет ярких, нестандартно мыслящих и глубоко проживающих свою веру современных богословов.

Названная по образу из евангельской притчи, серия призвана переосмыслить и заново открыть актуальность православной богословской традиции, ответить на вопросы верующих и думающих людей.

Книги серии удивляют новизной и остротой мысли, подчас даже возмущают, но главное – заставляют задуматься и уйти от успокоенности в вере и традиции, превращающей человека в «мехи ветхие».

Не претендуя на истину в последней инстанции, авторы обосновывают свои теологические взгляды, с одной стороны сообразуя их с учением Церкви, с другой – проясняя существующие в нем белые пятна, вызывающие вопросы у современного ищущего человека.

Написанные простым и в то же время живым образным языком, книги серии дают читателю возможность осознанно подойти к встрече с Богом и свободу сделаться «новыми мехами», готовыми вместить всепрощающую любовь Христа.

Духовно-просветительское издание

Серия «Молодое вино»

Протоиерей Вячеслав Рубский
ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНОСТЬ
Перезагрузка

Редактор *Татьяна Бородина*

Дизайнер *Антон Героев*

Верстальщик *Денис Гуськов*

Корректор *Любовь Федецкая*

ООО ТД «Никея»

Юридический адрес:

127055, г. Москва, Угловой пер., д. 2, пом. 1, ком. 1

www.nikeabooks.ru

Издательский отдел:

тел.: 8 (495) 600-35-10; editor@nikeabooks.ru


Для оптовых покупок:

тел.: 8 (499) 110-17-68, 8 (499) 110-15-71; tradeteam@nikeabooks.ru

Подписано в печать 14.02.2021. Формат 60×90 1/16

Бумага офсетная. Печ. л. 15,0. Заказ №

ISBN 978-5-907307-83-4

 Знак информационной продукции
(Федеральный закон № 436-ФЗ от 29.12.2010)